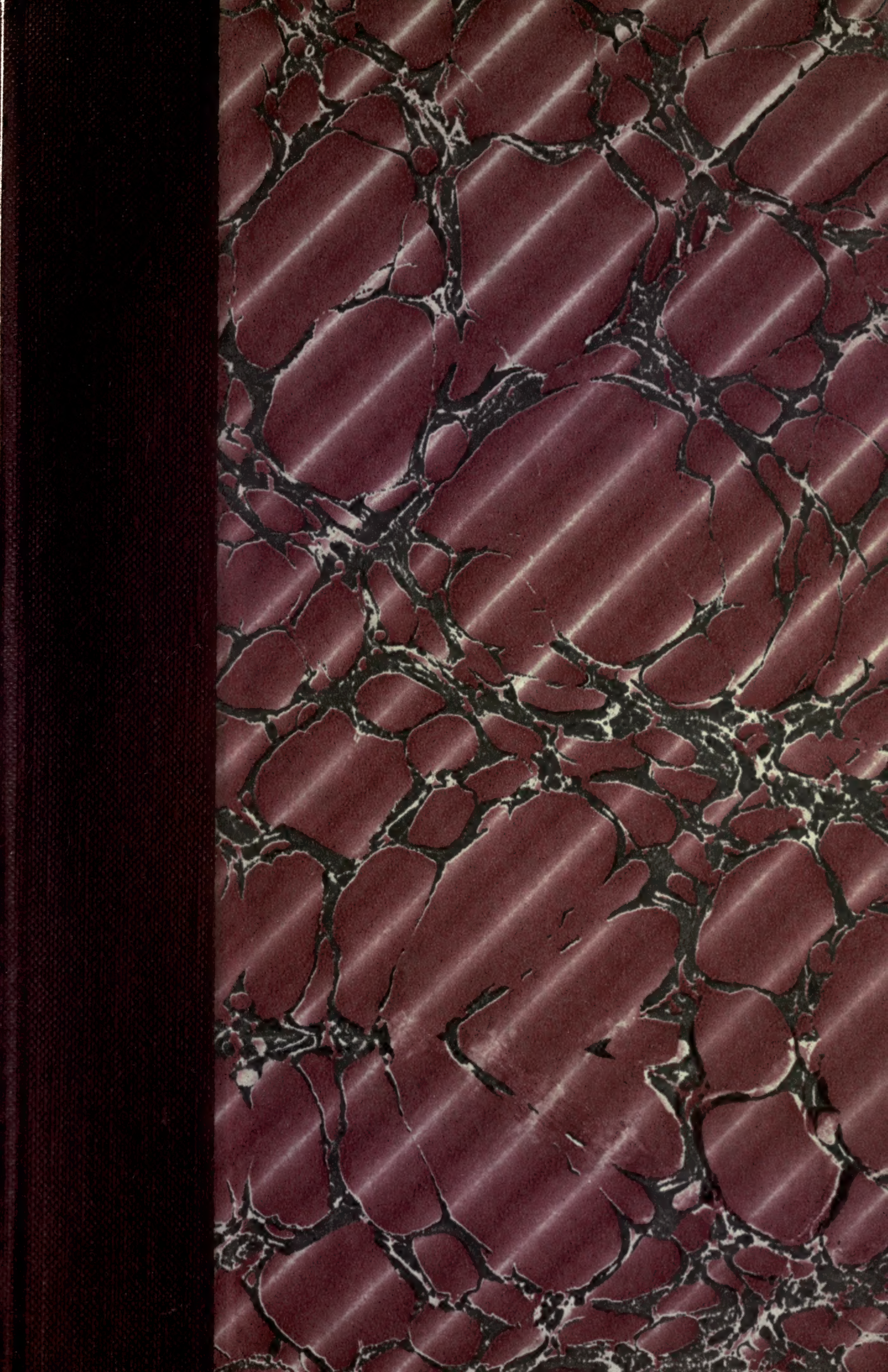


DIE HONORIUSFRAGE
AUF DEM VATIKANISCHEN KONZIL

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DES LICENTIATENGRADES
IN DER THEOLOGIE

DER

HOCHWÜRDIGEN THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
DER UNIVERSITÄT MARBURG

VORGELEGT VON

WILHELM PLANNET
AUS TREYSA



MARBURG
UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI VON JOH. AUG. KOCH
1912

Von der Theologischen Fakultät angenommen am 17. November 1911.

Inhalts-Verzeichnis.

Quellen-Nachweis
zum Honoriusstreit.

---

1. Allgemeine Quellen.

J. D. Mansi: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Florenz. Band X, XI, XII, XIII, XVI (= Mansi).

J. P. Migne: Patrologia. Series graeca prior. Tomus XCI. Paris 1865.

Th. E. Ab. Sickel: Liber diurnus Romanorum Pontificum ex unico codice Vaticano denuo edidit. Vindobonae 1889.

Th. Mommsen: Monumenta Germaniae. Gestorum Pontificum Romanorum Vol. I. Berolini 1898.

Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis. Auctoribus presbyteris S. J. e domo B. V. M. sine labe conceptae ad Lacum. Tomus septimus: Acta et decreta sacrosancti oecumenici concilii Vaticani. Accedunt permulta alia documenta ad concilium ejusque historiam spectantia cum indicibus generalibus septem voluminum totius collectionis. Friburgi Brisgoviae 1890 (= Coll. Lac. VII).

J. Friedrich: Documenta ad illustrandum concilium Vaticanum, gesammelt und herausgegeben. 2 Abt. Nördlingen 1871 (= Friedrich, Documenta).

J. Friedrich: Tagebuch. Während des Vatikanischen Konzils geführt. Nördlingen 1871.

Quirinus: Römische Briefe vom Konzil. München 1870.

E. Friedberg: Sammlung der Aktenstücke zum ersten Vatikanischen Konzil, mit einem Grundriß der Geschichte desselben. Tübingen 1872.

C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums. 3. Auflage. Tübingen 1911.

2. Antiinfallibilistische Schriften.

J. Döllinger: Die Papstfabeln des Mittelalters. München 1863 (= Döllinger).

J. Döllinger: »Erwägungen für die Bischöfe des Konziliums über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit«. Oktober 1869, bei F. H. Reusch: Briefe und Erklärungen von J. von Döllinger über die Vatikanischen Dekrete 1869—1887. München 1890. S. 1—28.

J. Döllinger: »Einige Worte über die Unfehlbarkeitsadresse«. 19. Januar 1870. [Allgemeine Zeitung 1870, 21. Januar.] bei F. H. Reusch, l. c. S. 29—39.

»Janus« oder »Der Papst und das Konzil«. Leipzig 1869.

C. J. Hefele: Honorius und das sechste allgemeine Konzil. Autorisierte Übersetzung. Mit einem Nachtrag des Verfassers. Tübingen 1870. (= Hefele »Causa«).

C. J. Hefele: Konziliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet. 3. Band. 1. Auflage, Freiburg im Breisgau 1858. (In französischer Übersetzung 1869 erschienen.) 2. Auflage, Freiburg im Breisgau 1877.

Observationes quaedam de infallibilitatis ecclesiae subjecto (Anonym von Kardinal Rauscher). Vindobonae 1870.

Quaestio (von Bischof Ketteler von Mainz während des Konzils in Rom verbreitet) in Friedrich, »Documenta etc.« I, S. 1—128.

Eine Stimme vom Konzil über die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes. Aus dem Lateinischen der Neapolitanischen Ausgabe. Zweite Auflage. Münster (Adolph Rüssel) 1870. — Latein. Titel: De summi Pontificis infallibilitate personali. Neapel 1870. Anonym von Prof. Sales Meyer in Prag, die Schrift des Kardinals Schwarzenberg (cf. Quirinus, S. 352).

J. H. Reinkens: Über päpstliche Unfehlbarkeit. Einige Reflexionen. Stimmen aus der katholischen Kirche über die Kirchenfragen der Gegenwart. München 1870. 2. Band.

J. Friedrich: Besprechung des »Antijanus«, Theologisches Literaturblatt, her=ausgegeben von F. H. Reusch. 4. Jahrgang. Bonn 1869. S. 411 ff.

H. L. C. Maret: »Das allgemeine Konzilium und der religiöse Friede«. Aus dem Französischen. Autorisierte Ausgabe. 2 Bde. Regensburg 1869. — Franz. Titel: Du concil général et de la paix religieuse. Première partie: La constitution de l'église et la periodicité des conciles généraux. Mémoire soumis au prochain concile oecuménique du Vatican. Paris 1869.

H. L. C. Maret: Le Pape et les Évêques; défense du livre sur le Concil général et la paix religieuse. Paris 1866 (= Maret: Le Pape et les Évêques).

E. de Rozière: Liber diurnus ou recueil des formules usitées par la chancellerie Pontificale du V[e] au XI[e] siècle publié d'après le manus=cript des archives du Vatican avec les notes et dissertations du P. Garnier et le commentaire inédit de Baluze. Paris 1869. Intro=duction CXIII–CXLVIII.

F. A. Ph. Dupanloup: Lettre de Mgr. L'Évêque d'Orléans au clergé de son diocèse. Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infaillibilité au prochain concile. Paris 1869.

A. Gratry: »Der Herr Bischof von Orleans und der Herr Erzbischof von Mecheln. Briefe an Mgr. Dechamps«. Autorisierte Übersetzung nach der vierten Auflage des Originals von Fridolin Hoffmann. Münster 1870. 4 Briefe (= Gratry, Briefe).

P. le Page Renouf: The condemnation of Pope Honorius. London 1868.

3. Infallibilistische Schriften.

J. Pennacchi: De Honorii I. Romani pontificis causa in concilio IV. Dissertatio. Ad patres Concilii Vaticani. Romae 1870.

Widerlegung der vier unter die Väter des Konzils verteilten Broschüren gegen die Unfehlbarkeit. Aus dem Lateinischen der Neapolitanischen Aus=gabe übersetzt. Münster 1870. (Anonym von P. Wilhelm Wilmers S. J. zu Neapel).

V. A. Dechamps: Die Unfehlbarkeit des Papstes und das allgemeine Konzil. Autorisierte deutsche Ausgabe. Mainz 1869 (= Dechamps).

V. A. Dechamps: Gesammelte Briefe an Msgr. Dupanloup, Bischof von Orleans und P. Gratry. Autorisierte Übersetzung. Trier 1870 (= Dechamps, Briefe).

G. Schneemann: Studien über die Honoriusfrage. Freiburg im Breisgau 1864. (Etude sur la question d'Honorius par l. P. Schneemann. Traduit d'Allemand. Paris 1870.)

J. C. Wieser: Die Unfehlbarkeit des Papstes und die Münchener »Erwäg=ungen«. Graz 1870.

F. Friedhoff: Gegen=Erwägungen über die päpstliche Unfehlbarkeit. 2 Auflage. Münster 1870.

J. Schwane: Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Münster 1869.

J. T. Ghilardus: Honorius Papa ab accusationibus veterum et novorum Infallibilitatis summi Pontificis adversariorum vindicatus opusculum. Taurini 1870.

Die Honoriusfrage. Eine kritische Beleuchtung der Schrift des hochw. Herrn Bischofs von Rottenburg. (Anonym.) Regensburg (New York und Cincinatti) 1870.

Monumenta quaedam causam Honorii Papae spectantia cum notulis. ex typ. civiltatis catholicae. Ohne Jahreszahl, wohl 1869 oder 1870.

Fr. L. a Castroplanio: De controversia infallibilitatis. Neapoli 1870.

J. Hergenröther: Anti=Janus. Eine historisch=theologische Kritik der Schrift »Der Papst und das Konzil« von Janus. Freiburg im Breisgau 1870.

Das ökumenische Konzil. Stimmen aus Maria Laach. Neue Folge. Herausgeg. von Florian Rieß und Karl von Weber. IV: Das Konzil und die Freiheit der Wissenschaft. Ereiburg im Breisgau 1869.

H. Hagemann: Besprechung von »The condemnation of Pope Honorius. By Le Page Renouf. London. Longmans 1868«, Theologisches Literatur=blatt, herausgegeben von F. H. Reusch. 4 Jahrgang. Bonn 1869. S. 76 f.

F. H. Dieringer: Besprechung von »L'infaillibilité et le Concile général. Étude de science religieuse à l'usage des gens du monde, par Msgr. Dechamps, archévêque de Malines II. Edit. Mecheln, H. Dessain 1869«, Theolog. Literaturblatt, l. c. S. 595.

Dom P. Guéranger: Deuxième Défense de l'Église Romaine contre les accu=sations du R. P. Gratry II. Paris 1870.

A. de Margerie: Le pape Honorius et le bréviaire Romain. Lettre au R. P. Gratry, en réponse à sa lettre a Mgr. Dechamps. Quatrième édition. Paris=Nancy 1870.

The Dublin Review (Vol. XI, New Series). July—October. 1868, II. London 1868. Art. VIII: Mr. Renouf on Pope Honorius, S. 200—233 (Anonym). W. G. Ward

The Dublin Review. April. 1870; Art. IV: Mr. Renouf's Reply on Pope Honorius, S. 372—402 (Anonym). W. G. Ward

Revue catholique. Nouvelle Série, Tome premier. Louvain 1869. S. 601—630: »L'infaillibilité du Pape et le Concile oecuménique«.

F. H. Reinerding: Beiträge zur Honorius= und Liberiusfrage, eine Beleuchtung der neuesten kirchenhistorischen Forschungen über dieselbe. Münster 1865. I. Beiträge zur Honoriusfrage, S. 3—18.

Abbé Rohrbacher's Universalgeschichte der katholischen Kirche. In deutscher Bearbeitung unter Mitwirkung mehrerer Freunde herausgeg. von Franz Hülskamp und Hermann Rump. Münster 1866. 10. Band: Vom Tode Gregors des Großen bis zum Ende des siebten Jahrhunderts, 604 bis 698 nach Christus. Bearbeitet von Hermann Rump. S. 121 ff.

Der Katholik, Zeitschrift für katholische Wissenschaft unp kirchliches Leben. Redig von J. B. Heinrich und Ch. Moufang. 43. Jahrgang. Neue Folge. 10. Band. Mainz 1863. S. 675—696 (Anonym).

J. Perrone: Praelectiones theologicae quas in Coll. Rom. S. J. habebat. 31. Editio. Volumen II. De locis theologicis. Taurini 1865. S. 338—343.

Literaturangaben
zum Honoriusstreit.

Ae. Ruckgaber: Die Irrlehre des Honorius und das Vatikanische Dekret über die päpstliche Unfehlbarkeit. Stuttgart 1871.

J. Hergenröther: Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in Beziehung auf die Fragen der Gegenwart. Historisch-theoretische Essays und zugleich ein Anti-Janus vindicatus. Freiburg im Breisgau, 1872.

J. F. Ritter von Schulte: Die Stellung der Konzilien, Päpste und Bischöfe vom historischen und kanonistischen Standpunkte und die päpstliche Konstitution vom 18. Juli 1870. Mit Quellenbelegen. Prag, 1871.

Hub. Theophil Simar: Lehrbuch der Dogmatik. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1887.

J. Grisar: Art. »Honorius I.«, Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. 2. Aufl., begonnen von J. Hergenröther, fortgesetzt von Fr. Kaulen. 6. Band. Freiburg i. Br., 1889. S. 230–257 (= W. u. W.).

R. Zöpffel (G. Krüger): Art. »Honorius I.«, RE = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche von Herzog-Hauck. 3. Aufl., Band VIII, S. 313–15.

Dom John Chapman: The condemnation of Pope Honorius. Catholic Truth Society. London, 1907.

J. Langen: Geschichte der römischen Kirche von Leo I. bis Nikolaus I. Quellenmäßig dargestellt. Bonn, 1885.

J. Friedrich: »Das Papsttum« von Döllinger. Neubearbeitung von Janus »Der Papst und das Konzil«. München 1892.

J. Friedrich: »Zur Entstehung des Liber diurnus« in »Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Klasse der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München«. Jahrgang 1890. 1. Band, S. 58–141.

J. Friedrich: Geschichte des Vatikanischen Konzils. 3 Bände, Bonn, 1877–87 [= Friedrich I II III].

Th. Granderath: Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung, nach den authentischen Dokumenten dargestellt. Herausgeg. von Konrad Kirch. Freiburg i. Br. 1. Band: 1903; 2. Band: 1903; 3. Band: 1906 [= Granderath I II III].

C. Mirbt: Art. »Vatikanisches Konzil«, R. E., Band XX (1908), S. 445–474.

C. Mirbt: »Die Geschichtsschreibung des Vatikanischen Konzils«, Historische Zeitschrift, 1908, Bd. 101, S. 529–600.

Die bedeutsamste Lehrentscheidung des Vatikanischen Konzils vom Jahre 1869/70[1]) ist neben der Definition des päpstlichen Universalepiskopats die Lehre von der persönlichen Irrtumslosigkeit des ex cathedra in Glaubens- und Sittenangelegenheiten entscheidenden Papstes. Was von einem Teil der römischen Theologen, hauptsächlich Gliedern des Jesuitenordens, schon lange behauptet worden war, was Pius IX in der Praxis bereits 1854 bei der Proklamierung der unbefleckten Empfängnis Marias durch die Bulle »Ineffabilis deus« für sich in Anspruch genommen hatte, daß nämlich der Papst von sich aus, ohne Zuziehung der Bischöfe, eine infallible Lehrentscheidung geben könne, das wurde jetzt zu einer offiziellen Kirchenlehre erhoben. Denn damals ging die Konstitution »Pastor aeternus« aus, in welcher der Papst »sacro approbante concilio« bestimmte: »docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit«[2]). Durch die am 18. Juli 1870 erfolgte feierliche Proklamation dieser Lehre war die ältere Anschauung des Episkopalismus, nach der das Organ der Unfehlbarkeit der Kirche die Gesamtheit der Bischöfe, vor allem der auf den ökumenischen Konzilien versammelten Bischöfe ist, endgültig vom Papalismus überwunden. Und die Bischöfe haben sich diesem Dogma nach dem Konzil schnell gefügt.

Doch bis zum 18. Juli 1870 wurde dagegen ein gewaltiger Kampf geführt, und die schärfsten Waffen sind hierbei dem Arsenal der Geschichte entnommen worden. Dort fand sich die berühmte Stelle in dem Werk des Bischofs Irenäus von Lyon (gest. nach 190) *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* III, 3, 2: »Ad hanc enim ecclesiam (sc. Romanam) propter potentiorem (potiorem?) principalitatem necesse est

---

1) Vgl. die übersichtliche Darstellung von Carl Mirbt, Artikel »Vatikanisches Konzil«, RE XX, S. 445–474. 2) Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, 3. Aufl., Tübingen 1911, S. 367.

omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio«[1]). Die Partei der Infallibilisten las aus diesem Satze die Lehre von einer moralischen Verpflichtung für alle Kirchen, mit der römischen Kirche wegen ihrer Primatstellung in Sachen des Glaubens übereinzustimmen[2]), während die Antiinfallibilisten diese Behauptung aufs Entschiedenste bestritten. Nach ihrer Ansicht sagt Irenäus: »Die Lehre oder Überlieferung der römischen Kirche ist darum zur Widerlegung der Häretiker so geeignet, weil die in diesem Mittelpunkt der zivilisierten Welt von allerwärts her zusammenströmenden Christen, die alle ihren heimischen Glauben mit bringen, durch dieses fortdauernde Zeugnis, durch den stets vergleichenden Zusammenhalt ihrer asiatischen, ägyptischen, palästinensischen Überlieferung mit der römischen, diese vor jeder Abweichung bewahren«[3]). Das ursprünglich griechisch konzipierte Irenäuszitat ist nur noch in lateinischer Übersetzung vorhanden. Daher die Möglichkeit solcher diametral entgegenstehenden Auslegungen. Kaum über ein einziges Wort bestand in Bezug auf die Interpretation unter den Gegnern Einigkeit[4]).

Noch öfter als der Irenäusstelle begegnen wir in den Verhandlungen des Vatikanischen Konzils dem Ausspruch der Bulle »Laetentur coeli« vom 6. Juli 1439 über die Florentiner Union zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche, der dem Römischen Bischof die volle Gewalt, die ganze Kirche zu leiten und zu regieren zuspricht: »Item definimus, sanctam apostolicam sedem et Romanum pontificem in universum orbem tenere primatum et ipsum pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis apostolorum, et verum Christi vicarium, totiusque ecclesiae caput et omnium christianorum patrem ac doctorem existere, et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam a domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur«[5]).

---

1) Ausgabe von Stieren L. 1853 I, S. 427 f.; Mirbt, Quellen [3], S. 13.

2) Z. B. Schneemann Coll. Lac. IV Appendix p. VII. — Das Vatikanische Konzil benutzt in diesem Sinne den Wortlaut. Vgl. Mirbt, Quellen [3], S. 364.

3) So J. Döllinger: »Erwägungen für die Bischöfe des Konziliums über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit« 1869 bei Reusch, »Briefe und Erklärungen von J. v. Döllinger etc.«, München 1890, S. 13.

4) Auch von späteren Auslegern dieser Stelle stimmen wohl kaum zwei überein. Eine Übersicht der Auslegungen in alter, neuer und neuester Zeit bietet Jean Chapman: »Le témoignage de S. Irénée en faveur de la primauté romaine« in »Revue Bénédictine«. Douzième année. 1895, S. 50, Anm. 3.

5) Mirbt, Quellen [3], S. 174 f. Im Vatikanum ist die Stelle verwertet Sessio IV, cap. 3 und cap. 4 (Mirbt, l. c., S. 365 und 366).

Schlossen die Einen aus diesen Worten die Unfehlbarkeit des Papstes, indem sie argumentierten: »Keineswegs . . . . kann eine Lehrautorität in Glaubenssachen eine volle genannt werden, welche in Darlegung ihrer Lehre dem Irrtum unterworfen ist« [1]), so fanden die Anderen in dem letzten Satz: quemadmodum etc. eine solche Beschränkung der plena potestas, daß in dem Florentiner Dekret eine Irrtumslosigkeit des römischen Stuhls ausgeschlossen erschien. Und ebenso schroff standen sich die Ansichten über den ökumenischen oder nichtökumenischen Charakter des Florentiner Konzils gegenüber.

Aber der erbitterste Kampf wogte doch um die sogenannte Honoriusfrage. Hier handelte es sich um eine Tatsache, die schon seit langer Zeit den Verfechtern der päpstlichen Unfehlbarkeit viel Schwierigkeiten bereitet hatte, jetzt schlechterdings nicht umgangen werden konnte und von den Gegnern der Infallibilitätslehre siegesgewiß ins Feld geführt wurde. Die Tatsache besteht darin, daß Papst Honorius I (625—638) in dem christologischen Kampf über die Zweiwillenlehre in zwei an den Patriarchen Sergius von Konstantinopel gerichteten Briefen, von denen uns der erste ganz, der zweite wenigstens teilweise erhalten ist, häretische Ansichten vorgetragen hat, später auf dem ökumenischen Konzil zu Konstantinopel im Jahre 681 als Ketzer verdammt worden ist, und daß Päpste und zwei spätere allgemeine Konzilien, das 7. und 8., diese Verurteilung als zu Recht bestehend bestätigt haben [2]).

Schon seit dem 16. Jahrhundert waren die mannigfaltigsten Versuche angestellt worden, diese Tatsache zu verschleiern und zu beschönigen [3]), jetzt vor der Vatikanischen Definition wurde wieder eine große Arbeit zu demselben Zwecke aufgewandt, der gegenüber sich die Gegner der Infallibilität ebenso rührig ans Werk machten. In den Debatten des Konzils selbst wird der Honoriusfall zwar mehrmals erwähnt, aber immer nur durch einen kurzen Hinweis. Die Wichtigkeit des Gegenstandes verlangte umfassende Untersuchungen; wir finden sie niedergelegt teils in

---

1) So Valerga 62. Gen.-kongreg.: Acta congregationum generalium III, S. 422 f., nach Granderath III, S. 209 f.

2) RE [3] VIII, S. 313—15 »Honorius« von G. Krüger und Wetzer und Welte, KL [2] XVI, S. 230—57 »Honorius« von H. Grisar.

3) Siehe die Darstellung dieser Versuche bei J Döllinger: Die Papstfabeln des M. A. München 1863, S. 131—151. »Durch die Jansenisten hauptsächlich ist die Frage des Honorius zu einer quaestio vexata geworden, in der man alles aufbot, die Tatsachen zu verwirren und zu entstellen, und mit der seit 1650 fast jeder namhafte Theologe sich befaßte, so daß binnen etwa 130 Jahren über diese eine kirchengeschichtliche Frage mehr geschrieben worden ist, als wohl über irgend eine andere in 1500 Jahren« (Döllinger, l. c., S. 147.

größeren Abhandlungen in Zeitschriften, teils in besonderen Broschüren. Solche Spezialarbeiten über die Honoriusfrage sind zu jener Zeit in Unzahl aufgetaucht[1]). Deutschland, England, Frankreich und Italien beteiligten sich an diesem Streit.

In Deutschland[2]) hatte J. Hefele schon 1858 im 3. Band seiner Konziliengeschichte die Schwierigkeiten des Honoriusfalles behandelt, doch blieb es damals noch ruhig. Die erste Kontroverse schloß sich an das 1863 erschienene berühmte Buch J. Döllingers: »Die Papstfabeln des Mittelalters« an, in dem die Honoriusangelegenheit in freimütiger und den päpstlichen Theologen mißfälliger Weise besprochen wurde. Der Jesuit G. Schneemann und F. H. Reinerding, ein Schüler des Collegium Germanicum, nahmen den Fehdehandschuh auf, ersterer 1864 in den »Studien über die Honoriusfrage«, letzterer in seinen »Beiträgen zur Honorius- und Liberiusfrage« vom Jahre 1865. Bei dieser Auseinandersetzung, die sich auch in Zeitschriften und größere Werke hinein erstreckte, stand der Gedanke der Infallibilität des Papstes noch nicht im Mittelpunkt.

Das wurde anders mit dem Herannahen des Vatikanischen Konzils. Jetzt verwendeten die deutschen Gelehrten die Honoriusfrage ausdrücklich gegen die päpstliche Irrtumslosigkeit. Döllinger ließ den »Janus« ausgehen 1869, der eine pointierte Zusammenfassung der Ausführungen seiner »Papstfabele« über diesen Punkt darbietet; Hefele veröffentlichte während des Konzils die knappe, aber äußerst inhaltreiche Broschüre: »Causa Honorii Papae«, welche den schon 1858 in der Konziliengeschichte dargestellten Tatsachen eine Spitze gegen die drohende neue Lehre gab; und als dritter beachtenswerter Mitkämpfer schloß sich der Kardinal Rauscher an mit der anonymen Schrift: »Observationes quaedam de infallibilitatis ecclesiae subjecto« (1870). Eine ganze Anzahl weniger bedeutender Schriftsteller folgten Hefele. Er fand aber auch nicht wenig Gegner. Aus ihrer Zahl seien zwei hervorgehoben, einmal der anonyme Verfasser der »Widerlegung der vier unter die Väter des Konzils verteilten Broschüren gegen die Unfehlbarheit« (der Jesuit W. Wilmers) und vor allem der römische Professor Joseph Pennacchi mit seinem Buch: »De Honorii I Romani pontificis causa in concilio VI«, das 1870 in Rom herauskam und den Vätern des Konzils zur Informierung dienen sollte. Während der Drucklegung desselben war Hefeles »Causa Honorii Papae« bekannt geworden,

1) Eine Aufzählung gibt E. Friedberg: »Sammlung der Aktenstücke zum Vatik. Konzil«, S. 37 ff.

2) Vgl. Friedrich I, S. 290 ff., 541; II, S. 410 ff.; III, S. 663, 852 f., 855 ff. und Granderath III, S. 15 ff., 31 ff., 164 ff., 385 ff.

weshalb Pennacchi sich in einem letzten Kapitel mit der Widerlegung Hefeles befasste, worauf dieser wiederum sofort am 5. Mai 1870 in einem »Nachtrag« antwortete [1]).

Aus Deutscland hatte sich der Streit schon im Jahr 1868 nach England hinübergespielt [2]), wo es Freunde Döllingers gab. Der Konvertit P. Le Page Renouf veröffentlichte eine Schrift über Honorius zum Nachweis der Irrtumsfähigkeit des römischen Papstes. Sie wurde sofort auf den Index gesetzt, und eine Menge von Zeitungen und Zeitschriften polemisierten gegen Renouf, besonders der Jesuit Paul Botalla, dem Renouf in einer neuen Schrift replizierte. Weitere Veröffentlichungen folgten [3]). Auf beiden Seiten liess man sich zu gehässigen Ausfällen verleiten.

Frankreich [4]) mischte sich erst 1869 in die Fehde. Hier brachte E. de Rozière in seiner neuen Ausgabe des Liber diurnus eine Untersuchung über die Honoriusfrage, jedoch ohne zu einer Diskussion anzuregen. Erst des Dekans der Pariser theologischen Fakultät und Gallikaners Maret größeres Werk: »Du concil général et de la paix religieuse« und das Buch des belgischen Erzbischofs Viktor Dechamps von Mecheln; »L'infaillibilité et le Concile général« brachten die Debatte in Gang. Der Bischof Dupanloup von Orleans wandte sich gegen Dechamps in «Lettre de Msgr. L' Évêque d' Orléans au clergé de son diocèse«, und Dechamps schrieb am 30. November 1869 den ersten Brief an Bischof Dupanloup. Aber erst mit dem Eintreten des Oratorianers Gratry in den Streit wurde das allgemeine Interesse auf diesen Federkrieg gelenkt. In vier an Dechamps gerichteten Briefen machte Gratry den Honoriusfall, der von den anderen nur nebenher erwähnt worden war, zum Hauptgegenstand seiner Behandlung. Er will Dechamps nachweisen, daß er sich in seiner Antwort an Dupanloup »auf falsche Dokumente« gestützt habe, ja auf »Fälschungen im eigentlichen Sinne des Wortes« [5]). Besonderes Gewicht legte Gratry auf die Tatsache, daß man im 16. Jahrhundert das Brevier gefälscht habe, indem man in der Lektion des Offiziums vom hl. Leo, wo die 681 verurteilten Häretiker aufgezählt wurden, den Namen des Honorius strich. Dechamps' Abwehrschriften gaben den Anklagen Gratrys an

1) Die übrige wichtigere Honoriusliteratur jener Zeit siehe in meinem Quellennachweis.

2) Vgl. Friedrich I, S. 738 ff. und Granderath I, S. 298 f.

3) Siehe die Titel der Schriften in meinem Quellennachweis und Granderath I, S. 298 f.

4) Vgl. Friederich II, S. 110 ff, 136 f., 402; III, S. 473 ff., 480 ff. und Granderath I, S. 270 ff.; II, S. 320 ff., 521 ff.

5) Gratry, Brief I, S. 10.

persönlicher Gereiztheit nichts nach. Die Lektüre ihrer Broschüren bereitet daher wenig Freude.

Italien hat keine gesonderte Kampfesstätte dargestellt. Seine Theologen standen mit verschwindenden Ausnahmen auf infallibilistischer Seite und griffen nur in die auf fremdem Boden geführten Streitigkeiten ein.

Aus dem Meer der Honoriusliteratur kurz vor 1870 und während des Konzils heben sich als die bedeutendsten hervor die Schriften Hefeles, Döllingers, Pennacchis und Schneemanns. Ich werde auf sie am meisten zurückgreifen müssen.

Es wäre nun sehr interessant auf dem eben schnell durchlaufenen Weg die einzelnen Phasen des Streites in der geschichtlichen Folge der Ereignisse der Konzilsjahre und nach den einzelnen Schauplätzen gesondert ausführlich darzustellen. Ich habe trotzdem von einer solchen Darstellungsart abgesehen, weil sie leicht zu Wiederholungen führt und weil ferner diese Arbeit bereits von Friedrich und Granderath, den beiden bedeutendsten Geschichtsschreibern des Vatikanischen Konzils, geleistet ist[1]). Mir ist es vielmehr darum zu tun, alle die gewundenen Wege der Anhänger der Unfehlbarkeit, auf denen man sich der Wucht der Tatsachen zu entziehen suchte, aufzuzeigen und ebenso die Angriffs- wie Verteidigungsweise der Gegner der Unfehlbarkeit darzustellen. Friedrich stand als Altkatholik auf gegnerischer Seite, Granderath urteilte als Anhänger der Unfehlbarkeit[2]), ich will versuchen, auf Grund der Quellen der Honoriusfrage eine Beurteilung zu geben, die sich von keiner Parteinahme beeinflußt weiß. Nur das rein historische Interesse wird meine Untersuchung leiten.

---

1) Die einschlägigen Stellen bei Friedrich und Granderath beweisen, wie schwer es ist, bei der oben charakterisierten Darstellungsweise Wiederholungen zu vermeiden.

2) C. Mirbt (»Die Geschichtsschreibung des Vatikan. Konzils«, Hist. Zeitschr. 1908, Bd. 101, S. 529—600) hat eklatant nachgewiesen, wie wenig Granderaths »Geschichte des Vatikanischen Konzils« trotz des wertvollen neuen Materials, das sie bringt, und trotz der an die Spitze gestellten Versicherung (I, S. 8 f.), daß der Standpunkt des Schreibers »vor allem der Standpunkt eines Geschichtsforschers« sei, den Namen eines objektiven Geschichtswerkes verdient. Der jesuitisch gebildete Theologe und ultramontane Parteimann kann sich nirgends verleugnen, auch nicht bei Behandlung des Honoriusstreites. Friedrichs gleichnamiges Werk ist durch dies jüngere keineswegs überholt und widerlegt.

Erstes Kapitel.

Die Fälschungshypothese.

Den einfachsten und radikalsten Versuch, die Schwierigkeiten der Honoriusfrage für die Unfehlbarkeitslehre aus der Welt zu schaffen, stellte die sogenannte Fälschungshypothese dar, welche mit großer Spitzfindigkeit dem Beweis dienen sollte, alle Dokumente, in denen Honorius als Ketzer verurteilt wird, also die Akten des 6., 7. und 8. Konzils, die Briefe der Päpste seien korrumpiert, die Briefe des Honorius seien auch interpoliert oder ganz gefälscht. Abenteuerlich vom Anfang bis zum Ende, war diese Theorie von bedeutenden Gelehrten längst aufgegeben [1]). Aber wenn sie auch nicht berufen war, im Konzilsstreit eine große Rolle zu spielen, so wagte sie sich doch hier und da hervor. Wieser fand es zwar bedenklich, aus dogmatischen Gründen die Echtheit von Dokumenten zu bestreiten, wie dies Damberger [2]) getan hatte, hielt aber dessen Bedenken gegen Authentizität und Unverfälschtheit der Honoriusakten immerhin für derartig, daß sie »eine Würdigung verdienen« [3]). Vorsichtig halten auch Margerie [4]) wie die »Monumenta quaedam« der Civilta cattolicà (Vorwort) Fälschung für nicht undenkbar.[5]) Aber völlig kritiklos macht sich der orientalische Erzbischof G. Ebedjesus Kayatt von Amadia, vom chaldäischen Ritus, in einem Brief an den Papst die Ansicht eines arabischen Manuskripts aus ganz später Zeit zu eigen, in dem er schreibt: »De tout cela et surtout des lettres de

1) So bestritt sie Palma in: Praelectiones hist. eccl. T. II. P. I., pag. 149, Rom 1839 (nach Hefele, Causa, S. 20).

2) Damberger, S. J.: Synchronistische Geschichte (Bd. II, S. 119 ff.). Der Titel ist angegeben nach Hefele: Causa, S. 20. Jahreszahl ist mir unbekannt.

3) a. a. O., S. 60. 4) a. a. O., 45 u. 56.

5) Monumenta quaedam sagen in der Widmung über die den Honorius betreffenden Dokumente: »Omnino abstinemus a quaestione illa gravissima, utrum monumenta illa in omnibus vere authentica sint et integra, an vero, ut doctissimi auctores ob rationes graves sentiunt, saltem ex parte supposita et a malevolis corrupta«.

Iean IV et de Théodore, Papes, aux empereurs de Constantinople, il est manifeste qu'Honorius n'a pas erré dans la foi, et que l'opinion de ceux qui soupçonnent l'interpolation dans le Concile VI, et par conséquent dans les autres, est très fondée.«

Zwar nicht mit Bezug auf diese Versuche in der Konzilsperiode, aber auch sie hinwegfegend, hat sowohl ein Vorkämpfer der Unfehlbarkeitspartei, Pennacchi[1]), als auch ein Führer der Gegenpartei, Hefele[2]), diese 1870 eigentlich schon längst überlebte Theorie vernichtet[3]).

Pennacchi bewies zunächst die Echtheit des 1. Honoriusbriefes, ohne sich auf den zweiten besonders einzulassen, da, wenn der Beweis der Echtheit des ersten erbracht sei, auch der zweite als genuin erwiesen sei. Der erste Brief muß echt sein, da die orthodoxen Zeitgenossen und Verteidiger des Honorius, Papst Johann IV., Johannes Symponus, der Schreiber des Briefes, Maximus Confessor und Abt Anastasius nichts von Unechtheit wissen, die doch gewiß sich das beste Mittel, ihren Schützling von dem Makel der Häresie reinzuwaschen, nicht hätten entgehen lassen, wenn es ihnen bekannt gewesen wäre. Maximus bezeichnet ausdrücklich sowohl in dem Dialog mit Pyrrhus als auch in dem Schreiben an den Presbyter Marinus den Honorius als Schreiber des Briefes.

Auch die Häretiker Paulus und Pyrrhus von Constantinopel beriefen sich für ihre Häresie vertrauensvoll auf den Brief des Papstes, ersterer sogar in einem an Papst Theodor gerichteten, auf dem Laterankonzil unter Papst Martin I. verlesenen Briefe, ohne zu fürchten, daß ihre Grundlage ihnen als Fälschung entzogen würde und ohne daß auch tatsächlich der Vorwurf der Unechtheit dagegen erhoben worden wäre.

Auf dem 6. Konzil, das auf Grund dieses Briefes urteilt, wurde zuerst das griechische Exemplar des Macarius verlesen, dann aber das lateinische Original des Briefes aus dem Patriarchalarchiv geholt und die Übersetzung wurde von einem römischen Abgesandten mit dem Original verglichen[4]).

---

1) a. a. O., S. 75–111 betreffs der Honoriusbrief, S. 193–203 betreffs der Konzilsakten.

2) Causa, S. 18–21.

3) Eine Broschüre aus der Zeit des Konzils, die sich mit der Echtheit der Briefe besonders befaßt, war mir leider nicht zugänglich: »De Honorii Papae epistolarum corruptione, scripsit Casp. Ios. Mart. Bottemanne, Decanus et Parochus ad S. Io. Bapt. in Soeterwonde, olim S. Theol. prof. in sem. Warmondano dioeceseos Harlemensis (Buscoduci, apud Bogaerts) 1870.

4) »Similiter prolata est a Georgio Dei amabili Diacono et chartophylace epistola authentica latina Honorii quondam Papae Romani ad Sergium quondam Patriarcham Cpleos una cum eius interpretatione, et collata est eadem

Da die Legaten doch sicher die Honoriusbriefe kannten, bevor sie zum Konzil zogen, fällt die Annahme hin, auch die konstantinopolitanischen Originalbriefe seien gefälscht gewesen.

Und ebenso hat nach 680 kein Papst an der Echtheit den leisesten Zweifel gehabt. Ein Mann habe allein an der Echtheit gezweifelt, Anastasius, der Bibliothekar in der Vorrede zu seiner Schrift »Collectanea ad Ioannem Diaconum«: »Quis autem erit, qui nobis interim dicat, utrum ipse pro certo dictaverit epistolam, de qua illum anathematizandi fomitem calumniatores susceperunt, cum et ex scriptoris vel indisciplinatione, vel in Pontificem odio quid contingere tale potuerit? Quamvis non ignoramus, docente S. Maximo, in epistola sua quam Marino scripsit Presbytero, sanctissimum hanc scripsisse Ioannem abbatem. Esto et ipse (Honorius) dictator extitit; quis hinc illum interrogavit? quis intentionem investigavit? etc.

Diese Worte beweisen aber für Pennacchi nichts, weil auch Anastasius meint, die Briefe seien in Rom geschrieben und zwar aus Haß gegen Honorius. An monotheletische und orientalische Ränke, welche man vermuten könnte, denke Anastasius nicht. Auch habe es damals in Rom keine Monotheleten gegeben. Die Autorität Johannes IV. und des heil. Maximus habe auch der Bibliothekar Anastasius nicht verworfen. Und so schließt Pennacchi im Gegenteil aus den Worten des Anastasius, daß er als Bibliothekar tatsächlich die Briefe des Honorius in Händen gehabt habe.

Auf einen inneren Grund für die Echtheit, nämlich den Unterschied der Auffassung des Honoriusbriefes von der monotheletischen Lehre, wodurch Abfassung durch die Monotheleten ausgeschlossen sei, weist Pennacchi noch hin. Was wir über dies Argument zu sagen haben, wird sich später ergeben.

Einzelne Gelehrte hatten zwar nicht Unechtheit des ganzen Briefes, aber doch einzelner Stücke behauptet, so Johann Baptista Bartholus, Bischof von Feltri[1]): Die Ausführungen des Honorius, man solle über die Lehre von einer oder zwei Wirkungsweisen schweigen, seien von Monotheleten hinzugefügt. Nach Tamaginus[2]) sollte ursprünglich in dem Worte des Honorius: Unam voluntatem fatemur in Domino nostro Iesu Christo statt »unam« »novam« gestanden haben. Und Mamachi[3]) hatte diese beiden Hypothesen miteinander verbunden.

---

latina epistola per Ioannem Reverendissimum Episcopum civitatis Portuensis, qui unus extitit de concilio antiquae Romae.« Mansi XI, 546 sq.

1) Apologia pro Honorio Cap. XX, p. 151. Ausugii 1750.
2) Historia Monothelitana Parisiis edita an. 1678.
3) Orig. et Antiquit. Tom VI, pag. 80 et sqq. Edit Salviucci Romae 1851.

Diesen Gelehrten gegenüber sagt Pennacchi, »unam« müsse in dem Briefe ursprünglich gestanden haben, da schon Johannes Symponus und Johann IV. in ihrer Verteidigung mit »unam« rechnen. Mamachi berief sich hauptsächlich auf Maximus in dessen Tomus ad Marinum Presbyterum, wo dieser sagt: »praetereaque, qui iubente Honorio, hanc latine dictaverat, sanctissimum Abbatem Ioannem ei ab epistolis adiutorem, affirmantem, nullo modo in ea per numerum unius prorsus voluntatis mentionem fecisse, licet hoc nunc confictum sit ab iis, qui eam in graecam linguam converterunt«[1]). Diese Worte des Maximus deuten aber — sagt Pennacchi — nicht auf Korruption, sondern nur auf falsche Interpretation. Maximus wolle sagen, Honorius habe nicht, wie die Monotheleten aus dem göttlichen und menschlichen Willen Einen Willen gemacht. Ausdrücklich gebe Maximus in seinem Dialogus cum Pyrrho diesem zu, daß Honorius von »unam voluntatem« geredet habe. Mir ist es zweifelhaft, ob die Anklage des Johannes auf Fälschung oder falsche Interpretation hinaus will. Ich möchte die Frage in der Schwebe lassen. Der griechische Text deutet fast mehr auf Fälschung hin. Er lautet nämlich: „*ἰσχυριξόμενον ὡς αὐδαμῶς ἐπίμνησιν ἐν αὐτῇ δί ἀριθμοῦ πεποίηνται ἑνὸς τὸ παράπαν θελήματος, εἰ καὶ τοῦτο νῦν ἀνεπλάσθη παρὰ τῶν ταύτην ἑρμηνευσάντων εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνὴν*[2]). Aber angenommen, es wäre hier Fälschung behauptet, so beweist das nichts gegen Pennacchi's Annahme von der Echtheit des ganzen Wortlauts des Briefes, sondern liefert nur einen Beweis für die verzweifelte Art, den Honorius zu verteidigen. Maximus selbst wäre dann jedenfalls nicht von der Auskunft des Abtes Johannes überzeugt gewesen, da er dem Pyrrhus, — wie Pennacchi betonte — ausdrücklich zugibt, Honorius habe von »unam voluntatem« geredet.

Auch die Mahnung zum Stillschweigen über eine oder zwei »operationes« muss nach Pennacchi in dem Brief des Honorius gestanden haben, da auch in der Anfrage des Sergius die Rede davon war. Vor allem sage aber auch Papst Agatho in seinem Schreiben an die Kaiser: Meine Vorgänger »nunquam neglexerunt eos hortari ut a pravi dogmatis haeretico errore saltem tacendo desisterent«. Bei den Worten »saltem tacendo« denke er sicher an Honorius. Wenn die Monotheleten sich für ihre Lehre von Einer Energie nicht auf Honorius beriefen

---

1) Bei Mansi X, 689 lauten die Worte: Insuper et eum qui hanc per iussionem eius Latinis dictaverit dictionibus, dominum videlicet abbatem Ioannem sanctissimum symponum, affirmantem, quod nullo modo mentionem in ea per numerum fecerit unius omnimodis voluntatis: licet hoc nunc sit fictum ab his qui hanc in Graecam vocem interpretati sunt.

2) Migne, Patrologia graeca T. XCI, vol. 244.

und auch Maximus in seiner Analyse des Honoriusbriefes das übergehe, was dort über die Energieen gesagt sei, so deute das nicht auf ein Fehlen der Mahnung zum Stillschweigen in dem Briefe hin, da Honorius nie Eine Operation gelehrt habe, weshalb sich die Monotheleten darauf nicht berufen konnten, und Maximus ihn nur in dem zu verteidigen brauchte, dessentwegen er angeklagt wurde. So Pennacchi. Übrigens »mögen« sagt Hefele[1]) »etwa in anderen Abschriften des Honoriusbriefes solche Fälschungen vorgekommen sein. Dem Konzil lag, wie wir sahen, der Originaltext vor und eine von den päpstlichen Deputierten untersuchte Übersetzung«.

Ein ganzes Kapitel (Kap. XII) widmet Pennacchi dem Nachweis, daß die Akten des 6. Konzils in den Honorius betreffenden Stücken unverfälscht seien: In sessio XVIII ist die Definition, welche den Namen des Honorius als eines mit den Monotheleten Verdammten enthält, vollkommen unversehrt. Denn wie konnte den römischen Legaten die Einschwärzung entgehen! Sie haben das Original und die fünf anderen an die Patriarchen gesandten Definitionsexemplare unterschrieben. Danach unterschrieb der Kaiser, der die Fälschung doch auch hätte bemerken müssen. Diese konnte nur geschehen in der Zeit nach der Unterschrift der Legaten und der des Kaisers. Der Kaiser selbst aber übergab die Exemplare den Legaten und den Bischöfen, wie aus den Akten hervorgeht[2]). Also ist in Sessio XVIII Fälschung unmöglich. Wenn diese Definition aber den Namen des Honorius enthält, dann mußte Honorius schon vorher verdammt sein, wie wir in Sessio VI lesen.

Nun kommt der Name des Honorius als eines Verurteilten aber auch noch in dem Synodalschreiben vor, das die Legaten mit nach Rom nahmen. Wann ist der Name hier eingeschwärzt? Bevor das Schreiben verlesen wurde? Alle Väter hätten also die Unverschämtheit nicht erkannt. Nachher? Bevor es den Legaten nach der Unterschrift ausgehändigt wurde? Wie konnte Leo II. die Verdammung bestätigen? Auch in Rom konnten die Dokumente nicht mehr gefälscht werden, da es dort keine Monotheleten, die allein in Betracht kommen, gab.

Man hatte ferner auf das Schreiben der Synode an Agatho hingewiesen, in dem es heißt: »Anathematibus interfecimus, ex sententia per sacras vestras litteras de iis prius lata videlicet

1) Causa, S. 19.

2) »Sciendum quod iuxta ea quae interlocutus est piissimus et Christum diligens imperator Constantinus, vel etiam pollicitus est, exempla definitionis cum subsignatione mansuetae eius serenitatis praebuit quinque patriarchalibus sedibus hoc modo. Apostolicae sedi sancti et principis apostolorum Petri, nempe Agathoni sanctissimo Papae senioris Romae etc.« Mansi XI, 682.

Theodorum episcopum Pharanitanum, Sergium, Honorium etc.«[1]) Agatho habe aber Honorius nicht verdammt, sondern verteidigt und so müsse man schließen, der Name des Honorius sei hier zugefügt. Diese Folgerung bezeichnet Pennacchi als falsch. Man müsse die obigen Worte nach dem begreifen, was die Väter in der 13. Sitzung von Sergius, Cyrus und auch Honorius gesagt hätten: »De hoc vero et Agatho sanctissimus antiquae Romae praesul per suggestionem suam ...... declaravit, eos qui similia senserunt cum Sergio ..... abiiciendos esse«[2]).

Überhaupt bezeugen Hadrian II., Anastasius bibliothecarius, Beda, Hincmar von Reims, die 7. und 8. allgemeine Synode u. a., daß Honorius auf dem 6. Konzil verdammt wurde. Nähme man Einschwärzung des Namens des Honorius an, so sei man gezwungen, Fälschung ganzer Teile der Akten zu behaupten. Baronius hatte im 16. Jahrhundert noch die spezielle Theorie aufgestellt, der kurz vor dem Konzil abgesetzte Patriarch Theodor von Konstantinopel, der höchst wahrscheinlich auf der 6. Synode als Monothelet verurteilt sei, habe seinen Namen in den Akten ausradiert und des Honorius Namen eingesetzt, nachdem er nach Beendigung des 6. Konzils wieder als Patriarch eingesetzt worden war. Er schob in die Akten alle Stellen ein, die von Honorius handeln, auch dessen beide Briefe und die Verhandlungen, welche auf dem Konzil über sie gepflogen wurden. Diese Hypothese kann ebenfalls vor Pennacchi nicht bestehen, denn einmal war ein solches Verbrechen unnötig, weil Theodor nach Widererlangung seines Sitzes für gut katholisch galt, und zum andern waren Definition und Synodalschreiben in der Zeit nach seiner neuen Stuhlbesteigung, wo die Fälschung allein vorgenommen sein konnte, bereits in Rom. Wie kommts, daß man den Namen des Honorius in diesen Dokumenten findet! Dem von Pennacchi Gesagten fügt Hefele[3]) hinzu, daß der Notar und Diakon Agatho, der Sekretär des 6. Konzils ausdrücklich berichte: Sergius und Honorius seien anathematisiert worden[4]).

---

1) Mansi XI, 683. 2) Mansi XI, 558. 3) Causa, S. 20.
4) Mansi XII, 191. – Chapman: The condemnation of Pope Honorius, 1907, S. 1: The authenticity of the documents is now above suspicion.

Zweites Kapitel.

Die Orthodoxie des Honorius.

1. Beweise für und wider seine Orthodoxie aus den Briefen selbst.

Mit der Anerkennung der Echtheit jener die Verurteilung des Honorius bezeugenden Urkunden haben die Infallibilisten die Ketzerei dieses Papstes nicht zugeben wollen. Sie stellten sich vielmehr die Aufgabe, den Fall des Honorius dadurch für die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit unschädlich zu machen, daß sie den Nachweis zu erbringen sich bemühten, daß der verketzerte Papst durchaus orthodox gewesen sei. Man behauptete, Honorius habe, statt Monothelet gewesen zu sein, direkt zwei Wirkungsweisen und zwei Willen gelehrt, also den von der Kirche später rezipierten Dyotheletismus vertreten.

Wie suchte man diese Behauptung zu erhärten?

a) Durch den Hinweis auf die von ihm im Beginn des ersten Briefes völlig korrekt vorgetragene chalzedonensische Lehre von den beiden unterschiedenen in der Einheit der göttlichen Person des Logos verbundenen Naturen, wobei nach der Weise der Communicatio idiomatum der Hypothase des Logos auch die menschlichen Leiden zugeschrieben werden »cum constet divinitatem nullas posse perpeti humanas passiones [1]). So Pennacchi, dem die meisten Infallibilisten beistimmen[2]). Man beruft sich auf die Übereinstimmung der Ausführungen über die Christologie mit Leo's Brief an Flavian, dem er sogar in den Worten ähnlich sei[3]). Des Honorius Lehre werde wiederholt von dem größten Gegner der Monotheleten, Sophronius in der »Epistola synodica« [4]); denn wie jener lehre der Papst: »Christum esse agnoscendum in duabus naturis nunquam sublata differentia naturarum propter unitionem magisque salva proprietate utriusque naturae [5]), also, daß jede Natur ihre Besonderheit bewahre. Auch das Glaubensbekenntnis, das Martin V.

---

1) Mansi XI, 538.

2) Pennacchi, S. 116 f.; cf. Regensburger Anonymus, S. 11 und Schwane, S. 490.

3) Pennacchi, a. a. O. und Perrone, S. 338.

4) Mansi XI, 461–508, speziell 483 sqq.

5) Mansi XI, 539: »manentibus utrarumque naturarum differentiis«.

auf dem Laterankonzil 649 verkündigte [1]), sei dem des Honorius gleich [2]). Aus dieser orthodoxen Grundlage folgert man nun seine Orthodoxie auch in den Konsequenzen, zuerst betreffs zweier Energien [3]). Zu einer vollen Menschheit, wie Honorius sie in Christus annehme, gehöre auch eine volle Wirkungsweise [4]).

Besonderen Wert legen Pennacchi und Wilmers auf die beiden Fragmente des zweiten Honoriusbriefes, wobei ersterer die beiden Briefe noch voneinander gesondert behandelt [5]), und aus der Orthodoxie des zweiten auf die des ersten schließt, während Wilmers die Beweise aus dem ersten und zweiten nebeneinander aufführt, was übrigens die meisten Infallibilisten tun, die in dem Streit zu Worte kommen [6]). In dem zweiten Fragment lehrt Honorius nach ihnen ausdrücklich beide Naturen als »cum alterius communione operantes atque operatrices« [7]) und zwar »divinam quidem quae dei sunt operantem et humanam quae carnis sunt exsequentem« [8]). Er sagt: »duas naturas ... inconfuse, ... propria operantes« [9]). Wilmers [10]) betont, hier bediene sich Honorius grade der Worte Leo's an Flavian »Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est verbo scilicet operante quod verbi est et carne exequente quod carnis est«. Durch Leo's Worte werde bereits eine doppelte Wirkungsweise ausgedrückt, die aber von Honorius noch bestimmter ausgesprochen werde als von jenem, weil Honorius statt des von Leo gebrachten Ausdrucks »Verbo«, »Wort«, sich des Ausdrucks »Gottheit« und »göttlicher Natur« bediene [11]). Ebenso wie zwei Energien glauben Pennacchi und Wilmers [12]) auch ganz klar die Zwei-Willen-Lehre aus dem mit dem Chalcedonense übereinstimmenden Glaubensbekenntnis schließen zu können. Denn Honorius hat zwei integrae et perfectae naturae in unitate personae divinae gelehrt [13]). Der Papst hat ja auch dem Verbum divinum die Natur des Adam ante praevaricationem zugeschrieben [14]). Da diese aber doch eine perfecta und integra, d. h. mit freiem Willen begabte sei, so habe auch Christus den freien Willen gehabt, sonst wäre ja seine Natur der Adams unterlegen gewesen. Und so müsse der Herr auch eine activa et libera voluntas gehabt haben, und nicht nur eine passiva, weil erstere doch auch mehr sei als diese zweite.

Nach den Argumenten der Infallibilisten hat also Honorius orthodox gelehrt. Aber das Gebäude ihrer Logik wurde von

---

1) Mansi X, 1150. 2) Pennacchi, S. 123. 3) Pennacchi, S. 257; Anonymus, S. 6 und 11; Wieser, S. 57; Dechamps Briefe, S. 109. 4) Pennacchi, S. 257 cf. 155. 5) So auch Hagemann, S. 77. 6) Cf. den Regensburger Anonymus. 7) Mansi XI, 579. 8) Mansi l. c. 9) Mansi XI, 582; Pennacchi, S. 159 cf. 259 f. 10) S. 65–67. 11) Wilmers, S. 65–67. 12) Auch Wieser, S. 57. 13) Pennacchi, S. 266 und Wilmers, S. 59. 14) Mansi XI, 539.

den Bestreitern der Orthodoxie des Honorius sofort niedergerissen, zunächst die Folgerungen aus dem chalzedonensischen Glaubensbekenntnis. [1])

Die Hauptkämpfer gegen die Rechtgläubigkeit des Honorius gestanden alle ohne Ausnahme die chalzedonensische Grundlage zu. Aber hören wir die unwiderlegliche Antwort, die Hefele [2]) auf die daraus gezogenen Konsequenzen gibt. Aus der Lehre von dem Christus plene Deus et homo folge allerdings, wie Pennacchi [3]) behaupte, mit logischer Notwendigkeit der Dyotheletismus. Aber darüber gerade habe er Klage zu erheben, daß Honorius aus wahren Prämissen jene Konsequenzen nicht gezogen habe. Auch Sergius habe gelehrt: »man muß den eingeborenen Sohn Gottes bekennen, der wahrhaft Gott und zugleich Mensch ist [4]). Also ist auch Sergius orthodox und keineswegs mit dem Monotheletismus befleckt«; — »das glaube«, mit Horaz zu reden, »der Jude Apella« [5]). Ganz ähnlich äußern sich hierzu Maret [6]) und Rauscher [7]). Renouf fügt allgemein ergänzend hinzu, die Monotheleten hätten überhaupt zwei Naturen bekannt »Stupid bigotry alone can urge the plea that Honorius was in good faith and the others insincers« [8]).

---

1) Ruckgaber bestreitet überhaupt, daß Honorius wirklich im ganzen Umfange diese Lehre wiederhole. Das Chalcedonense sähe als Hauptgrund dafür, daß man sagen könne, »der Menschensohn ist vom Himmel gestiegen und Gott hat gelitten«, die hypostatische Vereinigung der beiden Naturen in Eine Person an. Warum deute Honorius auf dieses Moment, das in diesem Falle allein zu betonen wäre, mit keiner Silbe hin, während er das unwichtigere die »ineffabilis coniunctio humanae divinaeque naturae«, als Grund angebe. (S. 55.) Auch der klassische Ausspruch Leo's: Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est, werde durchaus nicht in des Autors Sinn verwertet, Honorius scheine vielmehr seinen Vorgänger zu korrigieren. »Leo hatte gesagt: Qui verus est Deus, idem verus est homo. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit iniuriis. Honorius aber schreibt: Qui coruscavit in carne plena divinis miraculis, ipse est et carneus effectus plene Deus et homo. Leo sagt: Propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intelligendam et filius hominis legitur descendisse de coelo etc. (S. 55). Honorius schreibt: Propter in effabilem coniunctionem humanae divinaeque naturae idcirco et utique Deus dicitur pati et humanitas ex coelo cum divinitate descendisse. Wie kommt Honorius hiezu, dem alles daran liegen mußte, im Hinblick auf Sophronius gerade so zu reden, wie Leo getan, wenn er wirklich orthodox dachte?« (S. 56.) Aus diesen Gründen zweifelt Ruckgaber an der wirklich chalzedonensischen Gesinnung des Papstes. Aber er geht zu weit in der Aufspürung von Unterschieden zwischen Honorius und dem Chalcedonense bezw. Leo dem Großen. Die Lehre von der ineffabilis conjunctio naturarum konnte Honorius wohl in der geschilderten Art verwerten und doch orthodox sein.

2) Causa, S. 33. 3) S. 257. 4) Mansi XI, S. 538. 5) Hefele Causa, S. 33. 6) Das allg. Konzil und der relig. Friede, Bd. 1, S. 213; Le pape et les évêques, S. 96. 7) S. 37. 8) S. 18.

Betreffs des zweiten Briefes hatte Hefele schon in seiner Konziliengeschichte 1858 ruhig zugegeben, der Papst sage dort ganz richtig: »Die göttliche Natur (in Christus) wirkt das Göttliche, die menschliche Natur aber vollzieht das, was des Fleisches ist« und »wir verkündigen die zwei Naturen, die in der einen Person des eingeborenen Sohnes Gottes unvermischt wirken, was ihnen eigen ist«. Damit habe Honorius die orthodoxe Lehre ausgesprochen und es wäre völlig ungerecht, ihn der Häresie zu bezichtigen[1]).

Das konnte Hefele deshalb gern zugeben, weil er die richtige wissenschaftliche Methode befolgte, jeden der beiden Briefe für sich zu betrachten, die von den meisten Verteidigern des Honorius (Pennacchi und Hagemann und einige von allen ausgenommen) nicht befolgt wurde. Unsere Frage ist einfach die, ob Honorius im ersten Brief Häretisches gelehrt hat. Muß sie mit »Ja« beantwortet werden, so war er eben damals Häretiker, mag er sich im zweiten Brief auch noch so orthodox ausgedrückt haben.

Nach dieser Verteidigung geht Hefele nun zum Angriff über, indem er, und zwar für beide Briefe, den Satz aufstellt, den Hefele 1870 nicht erwähnt, aber 1858 in der Konziliengeschichte folgendermaßen formuliert[2]): »Honorius ging von dem Dogma aus, die beiden Naturen in Christus miteinander hypostatisch geeinigt in der einen Person des Logos. Ist aber nur eine Person da, so ist auch nur ein Wirkender vorhanden, und der eine Christus und Herr wirkt sowohl die menschlichen als die göttlichen Werke, erstere — mittels der menschlichen Natur.« Honorius habe einfach, ohne zu bedenken, daß Wirkung und Wille vielleicht auch von den Naturen ausgehend gedacht werden könnten, nur auf die Person reflektiert und kurz aber unpassend argumentiert: »wo nur eine Person, da nur ein Wirkender und darum nur ein Wille.« Und vom zweiten Briefe sagt Hefele[3]): »In beiden (sc. Briefen) die gleiche schroffe Akzentuierung des Hauptsatzes: trotz der Zweiheit der Naturen in Christus ist doch nur ein Wirkender, der Herr Jesus Christus, der das Göttliche und Menschliche wirkt mittelst beider Naturen.« »Da wie dort wird das Wollen und Wirken unrichtig nur von der Person und nicht von der Natur ausgehend betrachtet.« Indem wir die nach Hefele von Honorius gezogene Folgerung betreffs des Willens zunächst beiseite lassen, interessiert uns hier die These: »Der Papst erklärt: „Wo nur eine Person, da nur ein Wirkender“ und damit wäre das Wirken nur von der Person und

1) Konziliengeschichte, S. 148. 2) a. a. O., S. 137 3) Ebenda, S. 147.

nicht von der Natur ausgehend betrachtet.« Hefele hatte versäumt, diese Behauptung zu begründen und sich einfach, wie wir sehen, darauf gestellt, daß Honorius scharf den Satz betont: »In Christus ist nur ein Wirkender, der Herr Jesus Christus, der das Göttliche und Menschliche wirkt mittelst beider Naturen.«

Schneemann und Pennachi werfen ihm mit Recht diese Unterlassung vor und greifen überhaupt die These an [1]). Wörtlich sei der fragliche Satz — sagt Schneemann —: »das Wirken geht nicht von der Natur aus« nirgends in den beiden Briefen enthalten. Der Satz: »In Christus ist nur ein Wirkender, der Herr Jesus Christus« sei, — und darin hat Schneemann Recht — »einstimmig von den hl. Vätern und der Kirche behauptete Lehre«, welche auch die Hauptgegner der Monotheleten, wie z. B. Sophronius, und das sechste Konzil, hervorhöben. Und wenn man antworte, das sei aber gerade die Eigentümlichkeit der Monotheleten gewesen, diesen Satz von Einem Wirkenden hervorzuheben, so solle man bedenken, daß Sophronius diesen Satz ebenfalls scharf betone [2]). Pennacchi löst die Schwierigkeit mit der Distinktion, Honorius bezeichne in den zitierten Worten den Logos als principium quod operatur, als dirigierendes Prinzip, nicht als principium quo operationes eliciebantur [3]). Hefeles Beweisführung war also noch unvollständig, obwohl aus anderen Stellen erschlossen werden kann, daß der Logos allerdings als das principium quo operationes eliciebantur gefaßt wird. Denn in den Worten: »Dominus Jesus Christus Filius ac Verbum Dei, per quem facta sunt omnia, ipse sit unus operator divinitatis atque humanitatis« [4]) ist der Logos offenbar entweder nach seiner göttlichen Natur oder nach seiner personbildenden Eigenschaft betrachtet und eben damit als das principium quo auch der menschlichen Handlungen bezeichnet. Die zweite Beweisstelle ist diese: Nos enim non unam operationem vel duas Dominum Jesum Christum ejusque sanctum Spiritum sacris litteris percepimus, sed multiformiter cognovimus operatum . . . Si enim in aliis, id est, in membris suis, Spiritus Christi multiformiter operatur, in quo vivunt, moventur et sunt: quanto magis per semet ipsum mediatorem Dei et hominum, plene ac perfecte, multisque modis et ineffabilibus confiteri nos communione utriusque naturae condecet operatum? [5]) Die Frage ist, wer hier communione utriusque naturae wirkt. M. E. muß auch hier der Logos auf jeden Fall als principium quo verstanden werden, ob man übersetzt »der Geist Christi wirkt

1) Schneemann, S. 52. 2) Schneemann, l. c. 3) S. 157. 4) Mansi XI, 542. 5) Mansi XI, l. c.

durch sich selbst, den Mittler,« oder »der Mittler wirkt durch sich selbst«. Vor allem ist noch die Stelle am Schlusse wichtig: »Ihr sollt mit uns den Einen Herrn Jesum Christum bekennen, den Sohn des lebendigen Gottes, den wahrhaftigen Gott, der gewirkt hat in zwei Naturen göttlich und menschlich (in duabus naturis operatum divinitus atque humanitus)«[1]). Es ist zu beachten, daß dort nicht steht divina atque humana! Nur die Weise, nicht der Autor des Wirkens ist verschieden[2]). Für den ersten Brief ist also die These Hefeles: ‚Das Wirken geht von der Person, nicht von den Naturen aus', sehr wahrscheinlich gemacht, für den zweiten Brief dagegen noch nicht. Wir werden Hefele selbst später diese Lücke noch ausfüllen und überhaupt die ganze These durch die weiteren Ausführungen der Fallibilisten zu noch höherer Wahrscheinlichkeit weitergeführt sehen.

b) »Honorius bekannte« — das ist die These der Infallibilisten, formuliert bei Wilmers[3]) — »der Sache nach eine doppelte Wirkungsweise in Christo«, der sich die zweite These als Gegenseite anschließt: »wenn er es auch für geratener hielt, von dem Ausdruck „Eine oder Zwei Wirkungsweisen" abzusehen«[4]). Nur betreffs des Ausdrucks hat er Stillschweigen auferlegt, und zwar propter simplicitatem hominum et amputandas inextricabiles quaestionum ambages[5]). Schneemann interpretiert den Honorius folgendermaßen: »Er will nur nicht, daß man aus den Ausdrücken, die weder von der Schrift, noch von der Kirche sanktioniert seien, Dogmen mache und verweist aus der Predigt dergleichen Fragen in die Schulen der Grammatiker[6]): »Non oportet ad dogmata haec ecclesiastica trahere . . . relinquentes ea grammaticis«[7]). »Nos enim non unam vel duas Jesum Christum ejusque sanctum Spiritum sacris literis percepimus«[8]). So soll nach Schneemann auch der Satz des zweiten Briefes verstanden werden: »Unius autem vel duarum esse vel fuisse mediatorem Dei et hominum Dominum Jesum Christum, sentire et promere satis ineptum est«[9]).« Daß der Papst nur in dem Bestreben, die Streitigkeiten niederzuschlagen, von dem einen oder anderen Worte abmahnen wollte, gehe überall aus seinen Briefen hervor[10]). Er spreche stets von voces, vocabula, nomina grammaticis relinquenda, novae voces, voces novae inventionis, ja, dergleichen Worte

1) Mansi XI, 543. 2) Vgl. Ruckgaber, S. 55 u. 57. 3) S. 65. 4) Wilmers l. c.
5) Mansi XI, 579 (Pennacchi S. 260; cf. Wieser S. 57; Dechamps Briefe S. 81 und 110; Anonymus Regensbg. S. 12; der Katholik S. 680.
6) Schneemann, S. 55.
7) Mansi XI, 542. Ebenda: quae ad ecclesiastica dogmata trahi non debent.
8) Mansi XI, 542. 9) Mansi XI, 549. 10) Schneemann, S. 56.

häufend: novae vocis vocabulum (appellatio). So sei der Sinn des fraglichen Satzes dieser: »Ganz zwecklos ist es, den einen oder anderen Terminus (für sich) anzunehmen und (Andern gegenüber) auszusprechen (sentire et promere)« [1]).

Große Bedeutung maß Pennacchi dem bei, daß Honorius niemals versichert habe, »der Ausdruck«: zwei Energien enthalte Nestorianismus, sondern nur gesagt habe, »die Kleinen (parvulos) können das meinen«. Er habe sonach nicht aus eigener Gesinnung, sondern nur aus der Gesinnung der Schwachen heraus jenen Ausdruck »zwei Energien« verboten [2]).

Zu dem Ganzen bemerkt der Regensburger Anonymus, wenn Honorius durch das Gebot des Stillschweigens von Einem oder zwei Willen [3]) die Lehre von zwei Willen verworfen hätte, so müßte man konsequent sagen, da er auch den Gebrauch des Ausdrucks von Einem Willen verbietet, er habe auch diesen verworfen [4]). Solche Absurdität, meint auch Pennacchi, sei doch dem Schreiber nicht zuzutrauen [5]).

Was sagen die Gegner über diese Exegese der Mahnungen des Honorius zum Stillschweigen? Eins konnten sie still zugeben, daß Honorius für sein Verbot auch Opportunitätsgründe hatte. Doch wußten sie, daß Honorius neben diesen noch lehrhafte Gründe in dem Schreiben namhaft gemacht hatte, so wenn er sagt: Man darf solche Behauptungen nicht zu kirchlichen Dogmen stempeln, welche weder die Prüfung von Synoden noch die Autorität kirchlicher Canones ins Klare gestellt zu haben scheinen, sodaß nun irgend jemand es wagen dürfte, eine oder zwei Energien von Christus zu verkünden, quas neque evangelicae vel apostolicae litterae, neque Synodalis examinatio super his habita visa sunt terminasse [6]).

Nun werden aber auch solche Aussprüche ins Feld geführt, in denen der Papst direkt doktrinelle Motive erwähnt. Seiner Ansicht nach seien die beiden Ausdrücke unbiblisch: »Wir nämlich haben aus der heiligen Schrift nicht gelernt, daß Jesus Christus und sein heiliger Geist eine oder zwei Wirkungsarten habe, wohl aber, daß er vielartig wirkte« [7]). Habe er nicht ganz offenbar die beiden Ausdrücke, auch den othodoxen. gänzlich mißachtet? Man solle sie »den Grammatikern« überlassen, »die den Kleinen ausgesuchte Namen zu verkaufen pflegen«, und den »aufgeschwollenen Philosophen, die mit ihrem

---

1) Schneemann, l. c. 2) S. 256 f.

3) Statt Willen soll es wohl heißen: Willenstätigkeiten. Oder sollte Ruckgaber Recht haben, der behauptet: »Von einer Unterscheidung zwischen Energie und Willen ist auch nicht die geringste Spur vorhanden«?

4) S. 15. 5) S. 261, cf. 162 f. 6) Mansi XI, 542 (Hefele, Causa, S. 6). 7) Hefele, l. c.

Froschgeschrei gegen die Christen sich hören lassen«[1]). Daß Honorius nicht nur den Ausdruck eine und zwei Energien verworfen hat, sondern auch die ganze Vorstellung, geht nach meinem Dafürhalten auch aus den Worten hervor: Utrum autem propter opera divinitatis et humanitatis una aut geminae operationes debeant derivatae dici vel intelligi, ad nos ista pertinere non debent[2]).

Der zweite Brief stimmt nach den Fallibilisten in dieser Hinsicht mit dem ersten ganz überein. Hier heißt es: »Ut profecto unius vel geminae operationis vocabulum noviter introductum ex prae dicatione fidei eximatur. Nam qui haec dicunt quid aliud nisi juxta vel unius vel geminae naturae Christi Dei vocabulum, ita et operationem unam vel geminam suspicantur? Super quod clara sunt testimonia. Unius autem operationis vel duarum esse vel fuisse mediatorem Dei et hominum Dominum nostrum Jesum Christum sentire et promere satis ineptum est«[3]). Mit »ineptum est« sagt Honorius nach Hefele[4]): die Annahme von einer oder zwei Energien ist ganz »ungereimt«. Und Maret vor allem hat hier den springenden Punkt gefunden: »Hier wird gelehrt, daß man nicht berechtigt sei, aus den zwei Naturen in Christus zu folgern, daß zwei Willen in ihm seien«[5]). Denn die Gleichung: zwei Naturen, also auch zwei Energien, war gerade für den Sophronius in seinem Schreiben[6]) und das 6. Konzil (Sessio XVIII)[7]) ausschlaggebend. Wie Maret sagt, hat Honorius mit der falschen Lehre auch im voraus die Lehre des 6. allgemeinen Konzils verworfen, das sich gerade durch die von dem Papst als Nachäfferei gekennzeichnete Schlußfolgerung: »Zwei Naturen, also auch zwei Energien« bestimmen ließ. Und Maret ist im Recht.

Den Beweis Pennacchis aus den Worten »die Kleinen können das meinen«, womit nur aus der Gesinnung der Schwachen heraus der Ausdruck »zwei Energien« verboten sei, bewältigt Hefele damit, daß er erinnert, die Ausdrucksweise »es werden die Kleinen geärgert«, sei unbestreitbar nur eine rhetorische Form, mit der man andere das sagen lasse, was man selber denke. Man solle doch an des Monotheleten Sergius Satz denken: »ähnlich stiftet der Ausdruck: zwei Wirkungsweisen bei vielen Ärgernis«[8]), der ja nach Pennacchis Auslegung der

---

1) Mansi XI, 543 (Hefele, Causa, S. 34). 2) Mansi XI, 542. 3) Mansi XI, 579. 4) Causa, S. 8.

5) »Willen« wohl falsche Übersetzung von ἐνέργειαι oder ungenaue Ausdrucksweise des Autors selbst (s. das allgem. Konzil u. d. relig. Friede, 1. Bd., S. 208).

6) Mansi XI, 483 sqq. 7) Mansi XI, 638 und 663. 8) Mansi, l. c. 534.

Honoriusworte auch nur die Ansicht anderer ausspreche, während es doch ganz offenbar seine eigene Ansicht sei [1]).

Die Gegner des Honorius bewiesen also, Honorius habe nicht nur den Ausdruck »zwei Energien« aus Opportunitätsgründen für die gegenwärtige Zeit untersagt, sondern auch überhaupt die darin liegende Lehre treffen wollen.

War das nicht ein zweischneidiges Schwert? Hätte damit nicht zugleich Verwerfung der Ein-Energielehre behauptet sein sein können, da Honorius auch den Begriff *μία ἐνέργεια* verbot? Schneemann [2]), der Regensburger Anonymus [3]) und Pennacchi [4]) verkünden das mit großer Emphase und Siegesgewißheit.

Die Schwierigkeit empfand man auch auf der angegriffenen Seite [5]). Hefele löst sie, indem er behauptet, Honorius wolle lehren: »ein Wirkender«. Dabei solle man stehen bleiben. Aber von einer weiteren Lehre wolle er nichts wissen, weder von der Ein- noch von der Zwei-Energienlehre, die er ganz gleich d. h. gleich gering geachtet und als »falsch« bezeichnet habe [6]). Wie ist das möglich, wenn er doch — nach Hefele — von dem monotheletischen »Unus operator« ausgeht? Hefele hat richtig erkannt, daß der römische Bischof im ersten Brief überhaupt noch nicht eingesehen hatte, was mit *ἐνέργεια* gemeint war. Aus seinen Worten: Christus wirkte *πολυτρόπως* [7]) erschloß er, daß Honorius »die Energie oder Wirkungsart mit ihren einzelnen Manifestationen« verwechselt habe [8]).

Nach Schneemann freilich hat Honorius absichtlich diese Verwechslung mit *πολυτρόπως ἐνεργεῖ* vollzogen und diese war seinem Zweck auch durchaus angemessen, da er so »beiden Parteien Unrecht gab und somit ihnen um so eher Stillschweigen auferlegen konnte« [9]). Diese Erklärung Schneemanns, nicht unmöglich an sich, gibt sie doch auch Hefele zu [10]), wird jedoch durch die von Hefele an dem zweiten Briefe gemachte Erfahrung m. E. hinfällig.

---

1) Causa, S. 33 f. 2) S. 57. 3) S. 15. 4) S. 261, cf. 162 f.

5) Ruckgaber (S. 74 f.) bemüht sich um den Nachweis, daß man klar erkennen könne, auf welcher Seite Honorius trotz der scheinbaren Unparteilichkeit stehe. Seine besondcre Erregtheit gegen Sophronius sei unzweifelhaft. Er habe doch das Synodalschreiben dieses Patriarchen eben erhalten und darin gelesen, daß die Dyotheleten aus den beiden Naturen auch zwei Energien folgerten, während Sergius und Cyrus, die Monotheleten, niemals mit ihrem Ausdruck »Eine Energie« ein Pendant zu »Eine Natur« geben wollten. Also gelte der Vorwurf der vollen Ungereimtheit den »zwei Energien«. Honorius befinde sich im Einklang mit Sergius.

6) Konzil.-Gesch. S. 147; Causa S. 6 u. 33.

7) Mansi XI, 541: *ἀλλὰ πολυτρόπως . . . ἐνεργοῦντι.*

8) Causa, S. 6; cf. auch Rauscher S. 42.

9) S. 57. 10) Konz.-Gesch. S. 137.

In diesem Schriftstück hatte Hefele bis jetzt volle Orthodoxie gefunden. Der Papst habe in diesem zweiten Schreiben durch die Lektüre des Synodalbriefes des Sophronius die Erkenntnis von zwei Naturen »propria operantes« gewonnen und das abgeschmackte πολυτρόπως ἐνεργεῖ beseitigt. Doch danach fährt Hefele fort und sagt von Honorius: »Aber im Widerspruch zu dieser seiner eigenen Äußerung stellt er auch jetzt wieder die beiden Ausdrücke μία und δύο ἐνέργειαι auf gleiche Linie und verlangt die Vermeidung des einen wie des andern«[1]. . . »Ängstliche Sorge für Erhaltung des Friedens und Mangel an Klarheit waren Schuld, daß der Papst den richtigen Ausdruck für die orthodoxe Lehre verwarf«[2]. Dies war für Hefele wahrscheinlich auch der nicht ausgesprochene Grund, warum er behauptete, noch im zweiten Briefe habe Honorius das Wollen und Wirken unrichtig nur von der Person und nicht von der Natur ausgehend betrachtet[3]. Also war Schneemann im Irrtum, wenn er meinte, Hefele habe keinen Beweis für obige These geliefert. Mit Verzicht auf weitere Folgerungen konnte man sich mit dem die Häresie des Papstes in diesem Punkte klar herausstellenden Resultate begnügen. Denn wer, wie Honorius, aus lehrhaften Gründen mit so geringschätzigen Worten ausdrücklich den Ausdruck Energie überhaupt und zugleich auch die ganze Schlußfolgerung verwirft, welche nicht nur der Vorkämpfer der Orthodoxie Sophronius vorher, sondern auch das 6. Konzil nachher annahm, der ist im Sinne der Kirche häretisch.

c) Der Hauptkampf um die Orthodoxie des Honorius entspann sich jedoch um den Satz: Unde et unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi quia profecto a divinitate assumpta est nostra natura non culpa; illa profecto quae ante peccatum creata est, non quae post praevaricationem vitiata[4].

Hefele konstatiert hier den monotheletischen Hauptsatz von der Einheit des Willens in dem Gottmenschen. Honorius habe argumentiert: »„Christus hat die wahre Menschheit, die volle menschliche Natur angenommen, wie sie **vor** dem Sündenfalle war. Darum gab es in ihm kein Gesetz der Glieder, das dem Gesetz seines Geistes widerstrebte.“ »So weit hat Honorius ganz Recht. Aber er hätte nun also folgern sollen: „sonach gibt es in Christo keinen sündhaften, fleischlichen Willen, sondern nur den **guten menschlichen** Willen, der dem göttlichen Willen ganz konform geht; also in Wahrheit zwei Willen, den göttlichen **und** den guten menschlichen“. — Aber Honorius konfundiert diese beiden Willen,

---

1) Konz.-Gesch., S. 147, cf. Rauscher, S. 43. 2) Hefele, Konz.-Gesch., ebenda. 3) Ebenda. 4) Mansi XI, 539.

oder läßt den guten menschlichen Willen, weil er dem göttlichen sich stets konformiert, geradezu in diesen übergehen und sagt darum: „Deshalb bekennen wir einen Willen unseres Herrn"«[1]). Ebenso führt Döllinger aus den mit quia eingeleiteten Sätzen den Beweis, daß sich Honorius mit dem Gedanken gequält habe: »ein menschlicher Wille müßte notwendig, als der sündigen Natur angehörig, dem göttlichen stets widerstreben«[2]).

Ferner habe — behauptet Hefele — Honorius seinen Beweis geführt: »wo nur e i n e Person, da nur e i n Wirkender und darum nur e i n Wille«[3]). Es sei »Wollen und Wirken unrichtig nur von der Person ausgehend betrachtet«.

Und zur Erhärtung der Annahme, das »Unam voluntatem proklamiere den Einen göttlichen Willen[4]) oder, was dasselbe ist, Einen gottmenschlichen d. h. einen vom Logos aus und durch die menschliche Natur nur gleichsam hindurchströmenden Willen« . . . sodaß ihre Willenskraft entweder nicht vorhanden ist oder doch quiesziert[5]), verweist man noch auf ein drittes Argument, nämlich die Worte, in denen Honorius »ganz im Sinne beider« (des Patriarchen Sergius von Konstantinopel und Cyrus von Alexandrien) »die zwei entscheidenden Schriftstellen, in welchen der menschlich-kreatürliche Wille von dem göttlichen des Logos am deutlichsten unterschieden wird, und diesem gegenübergestellt war (Non veni facere voluntatem meam, sed eius, qui misit me, Patris und: non quod ego volo, sed quod tu vis, Pater) »für eine bloße ‚Ökonomie' in der Sprechweise Christi erklärt, d. h. für eine nur im uneigentlichen Sinne zu nehmende Akkommodation, wobei Christus bloß beabsichtigt habe, uns damit zur Unterordnung des eigenen Willens unter den göttlichen zu ermahnen«[6]).

Mit großem Aufwand von Kraft stemmten sich die Infallibilisten gegen diese Interpretation als völlig unbegründet. Sie sei weder aus den vorhergehenden, mit unde aufgegriffenen Gedanken, noch aus den folgenden, mit quia eingeleiteten Gründen zu entnehmen. Im Gegenteil sei der Beweis leicht zu führen, daß Honorius hier orthodox gelehrt habe, nämlich eine m o r a l i s c h e Einheit; und zwar habe er diese entweder nur von dem menschlichen oder von dem g o t t menschlichen Willen behauptet.

Hören wir Pennacchi!: Daß von moralischer Einheit die Rede sei, gehe hervor aus den Worten des Sergius: Insuper et consequens ei sit (der Behauptung von zwei Operationen) praedicare duas voluntates, contrarietates circa invicem habentes,

1) Causa, S. 7. 2) S. 132. 3) Hefele, Konz.-Gesch. S. 137 u. S. 147, cf. Döllinger, S. 133. 4) Hefele, Causa, S. 17. 5) Döllinger, S. 132.
6) Döllinger, l. c.; cf. Hefele, Causa, S. 17.

tamquam Deo quidem Verbo salutarem volente adimpleri passionem, humanitate vero eius obsistente eius voluntati et resistente, et perinde duo contraria volentes introducantur[1]). Auf eine Quaestio zurückgeführt, sei der Gedanke des Sergius dieser: »Folgt ein Gegensatz der Willen in Christus aus der Lehre, er habe einen aktiven menschlichen Willen gehabt?« Hierauf habe Honorius und zwar negativ geantwortet: Nein, es ist kein Gegensatz der Willen vorhanden, weil ja von der Gottheit (Christi) nicht die verderbte, sündige, sondern die schuldlose Natur, die kein sündiges Begehren, kein Gesetz des Fleisches in sich trug, angenommen worden ist[2]). In dieser negativen Antwort sei der göttliche Wille garnicht in Betracht gezogen. Nein, Honorius spreche in dem ominösen Satz: »Unde et unam voluntatem fatemur« nur von dem menschlichen. Auf des Sergius Frage, ob aus der Lehre von zwei Willen der Gegensatz der Willen folge, habe Honorius dem Sinne nach geantwortet: Ibi est una voluntas undequaque divinae voluntati conformis, ubi nullus est concupiscentiae fomes, quo a divinis voluntatibus faciendis retrahitur. Atqui in natura Christi humana nullus erat concupiscentiae fomes, quo retraheretur a divinis voluntatibus faciendis. Ergo in natura Christi humana erat una voluntas undequaque divinae conformis[3]). Das sei die eigentliche Meinung, da Honorius zudem in allem Folgenden nur von der humana natura rede: »quia (Christus) sine peccato conceptus de Spiritu Sancto, etiam absque peccato est partus de sancta et immaculata Virigine Dei genitrice«[4]).

Aber wie, wenn Honorius doch an der fraglichen Stelle auch vom göttlichen Willen geredet hätte? Selbst in diesem Falle fühlte sich Pennacchi noch nicht geschlagen. Er nahm seine Zuflucht zu der Hilfshypothese, auch dann habe Honorius nicht den menschlichen Willen ausgeschlossen, sondern von der vollkommenen Eintracht und Übereinstimmung des göttlichen und menschlichen Willens geredet, von den voluntates hätte er dann nicht als facultates, sondern als operationes und actus gehandelt. Die Übersetzung müsse dann lauten: »Concordem voluntatem« oder »concordes voluntates fatemur«. Und auch zu dieser Übersetzung passe die folgende Begründung: denn

1) Mansi XI, 534. 2) Pennacchi, S. 275; cf. Dechamps, S. 41 f.
3) Pennacchi, S. 132.
4) Mansi XI, 539. Pennacchi, S. 133 f. Dechamps, S. 68, u. Briefe, S. 108 f., und Dublin Revue, 1870, S. 379 (sowie auch Rump, S. 138 f., und Reinerding, S. 15) stimmen der Ansicht Pennacchis in diesem Punkte bei, Dechamps mit der Besonderheit, Honorius habe geglaubt, es handle sich bei Sergius um zwei menschliche Willen, während Pennacchi nur sagte, Honorius habe bei des Sergius Worten an zwei entgegengesetzte Willen, den göttlichen und den menschlichen, gedacht.

die menschliche Natur hatte nicht die Konkupiszenz und leistete daher der göttlichen keinen Widerstand[1]).

Die Frage, ob die Formulierung der nach Pennacchi und Dechamps in des Sergius Briefe liegenden Quaestio richtig ist, muß verneint werden. Die Richtigkeit dieser meiner Behauptung wird sich aus dem dritten Teil dieses Kapitels ergeben.

Gegen die Behauptung, aus dem von »quia« an Gesagten gehe hervor, daß nur von dem menschlichen Willen die Rede sei, denn stets sei die menschliche Natur hier gemeint, möchte ich die Worte des Honorius stark unterstreichen: »Non est itaque assumpta a salvatore vitiata natura, quae repugnaret legi mentis eius«. Der Salvator ist offenbar der Logos. Der Papst sagt: Dem Gesetze des Geistes des Logos widerstrebe nicht die menschliche Natur. Und noch einmal sagt er: In membris non fuit alia lex aut voluntas diversa vel contraria Salvatori[2]). Doch auch hierüber werden wir auf Grund der Honoriusbriefe das letzte Wort erst später sagen können.

Der Hauptvorwurf Pennacchi's gegen den Beweis, welcher die monotheletische Auffassung des Unam voluntatem aus der mit quia beginnenden zweiten Hälfte des Briefes herleitete, lautet dahin: man bürde dem Honorius hier verschiedene Absurditäten auf, nämlich einmal, er habe gedacht, die Schuld gehöre notwendig zum menschlichen Willen, und deshalb habe er den menschlichen Willen überhaupt geleugnet.[3]) Wenn Christus ferner die Worte: »Nicht wie ich will, sondern wie Du willst« nur zum Schein gesagt hätte, so hätte er uns damit ein Beispiel in bloßen Worten gegeben. Niemals könne aber ein Beispiel in bloßen Worten bestehen. Auch diese Absurdität sei dem Papste unmöglich zuzutrauen[4]). Solche, dem Honorius zur Last gelegten unlogischen Gedanken in der Beweisführung hätten allerdings gegen Hefele, Döllinger und Rauscher gesprochen, wenn sie nur bei Honorius konstatiert worden wären, und dieser weder Vorgänger noch Nachfolger gehabt hätte. Aber man ertappte hier den Papst mit allen anderen Monotheleten auf einem Irrwege[5]). Aus dem Briefe des Sergius schon kannte Honorius den Gedanken, zwei Willen müßten sich eo ipso widersprechen, denn dieser sagte in der uns schon bekannten Stelle: »Insuper et consequens ei sit (der Lehre von zwei Wirkungsweisen) praedicare duas voluntates contrarietates circa invicem habentes tanquam Deo quidem Verbo salutarem

1) Pennacchi, S. 132 f.; cf. Schneemann, S. 41. Ferner: Anonymus, S. 7; Dieringer, S. 595; Monumenta, S. 7, Notula 16; Margerie, S. 45; Katholik, S. 686.

2) cf. Ruckgaber, S. 60. 3) S. 132. 4) Pennacchi, S. 138. cf. Monumenta, S. 16, Notula 18. 5) Siehe Döllinger, S. 132!

volente adimpleri passionem, humanitate vero ejus obsistente ejus voluntati et resistente et perinde duo contraria volentes introducantur; quod impium est. Impossibile quippe est in uno eodemque subjacenti duas simul, et erga hoc ipsum contrarias subsistere voluntates«[1]). Pyrrhus verteidigt in der Disputation mit Maximus den Gedanken: »Es ist doch unmöglich, daß in Einer Person zwei Willen bestehen, ohne sich zu widersprechen«[2]). Ebenso dachte der Monothelet Macarius von Antiochien, nach seinem auf dem 6. Konzil verlesenen Bekenntnis[3]). Weit entfernt also, daß der Vorwurf Pennacchi's die Gegner des Honorius eines Fehlers überführt, deutet er erst recht auf dessen Gesinnungsverwandtschaft mit den Häretikern hin.

Es ist ferner nach Pennacchi die ganze Auslegung des Wortes: »dispensationis humanitatis assumptae«, wie sie von Hefele und seinen Mitstreitern verkündet wurde, hinfällig[4]). — Vor allem warf sich Schneemann auf den Ausdruck: Dispensatio[5]) in ausführlicher Untersuchung dieses Begriffs. Von Anastasius Sinaita läßt er sich belehren, »daß *οἰκονομικῶς* (ex dispensatione) dreierlei bedeute: 1. was sich auf die Menschwerdung bezieht und mit ihr zusammenhängt; 2. was aus Akkommodation geschieht, wenn man nämlich um des Heils anderer willen etwas tut, was sonst nicht geschehen müßte; 3. was nicht um seiner selbst willen, sondern um etwas Anderes zu bezeichnen, getan wird, wie z. B. Christus den unfruchtbaren Feigenbaum verdorren machte. Die Häretiker aber — fährt Anastasius fort — lassen diese Bedeutung beiseite und erklären für *οἰκονομικῶς* das, was bloß scheinbar, nicht wirklich geschieht«.

Die zweite Bedeutung ist für Schneemann bei orthodoxen Schriftstellern vor und während der Zeit des Honorius die gewöhnlichste, was er aus mehreren Väterschriften belegt. Vor allem findet er zwischen den Ausführungen des Honorius und einer Stelle bei Augustin[6]) eine solche Ähnlichheit, die sich bis auf den Ausdruck dispensatio suscepti hominis erstrecke, wofür Honorius »susceptae humanitatis« setze, sodaß Schneemann es sich nicht anders denken kann, als daß Honorius jene Stelle vor Augen gehabt haben müsse[7]). Augustin soll den Ausdruck ganz und gar in dem angegebenen patristischen Sinne gebrauchen und zwar von eben denselben Worten Jesu, die Honorius zitiert[8]). Wenn dispensatio auch ohne die Beifügung susceptae humanitatis manchmal bei Christus eine im uneigentlichen Sinne zu nehmende Akkomodation bedeute, so könne doch schwerlich

1) Mansi XI, 534. 2) Mansi X, 711. 3) Mansi XI, 350. 4) S. 137 f. 5) S. 43 ff. 6) In dem 20. Kapitel n. 2. 3 des II. (III.) Buches der Schrift gegen Maximus. 7) S. 48 f. 8) S. 49 f.

auch nur ein einziges Beispiel aufgebracht werden, wo dispen-satio mit diesem oder ähnlichem Zusatz solches heiße [1]). Hefele's Übersetzung, »eine Akkommodation mit Rücksicht auf die Menschheit, deren Natur er angenommen« [2]), sei völlig verfehlt, da suscepta humanitas offenbar die finguläre menschliche Natur, welche Christus angenommen, bedeute, nicht aber die Menschheit deren Natur er angenommen [3]). So ist diesem Autor der Sinn der Honoriusworte der: »Die Stellen der heil. Schrift, in denen der Wille Christi dem Willen des Vaters ent-gegengesetzt wird, weisen nicht auf einen dem göttlichen wider-strebenden hin, sondern auf eine Akkommodation der ange-nommenen menschlichen Natur, d. h. auf eine ganz freiwillige Herablassung zu unserer Schwäche, infolge deren die ange-nommene menschliche Natur Christi jene Willensbezeugungen der Traurigkeit und der Furcht vor dem vom himmlischen Vater gewolllen Leiden hatte« [4]). Die Monumenta [5]) gehen mit Schnee-mann in der Erörterung über dispensatio parallel. Pennacchi fügt noch hinzu: Wenn es des Honorius Ansicht gewesen wäre, der göttliche Wille habe gesagt: Nicht wie ich will, etc., so hätte er ja dem göttlichen Willen die Weigerung der Passion zugetraut [6]), ja bestritten, Christus sei allwissend, da der doch nicht allwissend sei, der nicht wisse, ob er leiden müsse. Und Honorius hätte damit Christus dem Vater untergeordnet, da der Bittsteller stets unter dem Gebetenen stehe. Diese Unge-reimtheiten könne man dem Papste nicht zutrauen.

Die Übersetzung Hefele's von 1857 eine »Akkommodation mit Rücksicht auf die Menschheit die er angenommen«, ist aller-dings irrig aus dem von Schneemann angeführten Grunde. Schneemanns Fehler hinwiederum besteht darin, daß er die von Anastasius Sinaita als zweite Bedeutung des Terminus »dis-pensatio genannte als die ansieht, welche am meisten für sich hat. Wir haben uns hier Ruckgabers Ansicht zu eigen ge-macht, indem wir die von Anastasius als erste angeführte Be-deutung auch bei Honorius konstatieren, wonach sich dis-pensatio auf die Inkarnation und alles, was mit dieser zu-sammenhängt, bezieht. Die Berechtigung hierzu ist unschwer einzusehen. Es müssen nur neben das Honoriuswort die Sätze des 6. Konzils gehalten werden, die Häretiker hätten gelehrt: »unam voluntatem et unam operationem in incarnationis dis-pensatione Domini nostri Jesu Christi« [7]) — und vor allem die Worte des Konzils im Logos prosphonetikos an den Kaiser: »unam voluntatem et unam operationem in dispensatione huma-nitatis Christi« [8]). An diesen Stellen ist von dem ganzen inkarnier-

1) S. 47 f. 2) Konz.-Gesch., S. 135. 3) Schneemann, S. 47. 4) a. a. O., S. 46. 5) S. 16 notula 17. 6) S. 272. 7) Mansi XI, 635. 8) Mansi XI, 666.

ten Logos die Rede und dem Geheimnis der Inkarnation und nicht nur von der menschlichen Natur desselben. Schneemann, der diese Auslegung an unserer fraglichen Stelle im Honoriusbrief als möglich ansah, behauptete, auch bei dieser im wesentlichen einen gleichen Sinn der Worte zu finden, wie bei Annahme der von ihm selbst vindizierten Bedeutung. Sicher mit Unrecht. Denn wenn das richtig ist, was ja auch Schneemann [1]) sagte, bei der angeführten ersten Bedeutung sei der Sinn des Wortes dispensatio »unbestimmter«, so muß der engere Sinn in der folgenden Erklärung gesucht werden: »Ista enim propter nos dicta sunt, quibus dedit exemplum, ut sequamur vestigia ejus; pius magister discipulos imbuens, ut non suam unusquisque nostrum, sed potius Domini in omnibus praeferat voluntatem [2]). Aus diesem Worte ergibt sich aber ein ganz anderer Sinn, als ihn Schneemann und Pennacchi annehmen. Der Logos hat als der Inkarnierte »propter nos« so gesprochen, um uns ein Beispiel zu geben. Als nicht inkarnierter Logos hätte er so nicht zu sprechen brauchen, aber als der Inkarnierte, der ja Mensch geworden war zu dem Zweck, auf uns Menschen einzuwirken (wie es kurz vorher hieß: »venit quaerere et salvare quod perierat«), als solcher mußte er wie ein Mensch reden, um den allgemeinen Zweck der Erlösung auch in dieser speziellen Weise zu erreichen. Von den seinen Worten zugrunde liegenden Affekten ist nichts gesagt. Es heißt einfach: »Ista enim propter nos dicta sunt.« Aus diesen Gründen glaube auch ich einwandfrei sagen zu können, daß Honorius die Worte des Herrn nicht in ihrem eigentlichen Sinn genommen hat.

Der Beweis Schneemanns aus der Ähnlichkeit mit Augustin war aber so schwach, daß selbst Schwane, der sonst mit Schneemann ging, sich hier lossagte, weil sich die Ähnlichkeit größtenteils nur in Bibelstellen finde, die auch bei andern Vätern in den Erörterungen über die Inkarnation vorkämen.[3]) Der Gegengrund, man schöbe dem Honorius mehrere Absurditäten zu, wenn man ihn erstens lehren lasse, Christus habe mit Worten uns Beispiele gegeben, erledigt sich völlig mit dem Hinweis darauf, daß solche unlogische Ausführungen sich oft bei Häretikern finden und die beiden andern Absurditäten, man schöbe dem Papst die Lehre zu »Christus sei nicht allwissend« und er sei »Gott untergeordnet« verschwinden eben damit, daß Christus nach des Honorius Auffassung die fraglichen Worte: »Nicht wie ich will etc.« nicht eigentlich, sondern nur unsertwegen gesagt hat.[4])

So müssen wir zwar bestreiten, daß Hefele, Döllinger und Rauscher die richtige Übersetzung von »dispensationis assump-

1) S. 46, Anmerkung. 2) Mansi XI, 542. 3) S. 494, Anmerkung 1. 4) Cf. Ruckgaber, S. 68.

tae humanitatis« bieten, aber doch zugestehen, daß sie den zutreffenden Sinn geben. Honorius gebrauchte einen an sich orthodoxen Ausdruck, aber in häretischem Sinn. Der Gedanke selbst ist wieder nicht singulär, sondern allgemein bei den Monotheleten. Die Absurdität, die den Verteidigern des Honorius so anstößig war, konnte also auch keinen Grund gegen die Ansicht ihrer Gegner abgeben.

Bis hierher haben wir uns nur mit den Aussagen des Honoriusbriefes befaßt, die auf den umstrittenen Satz »Unde et unam voluntatem etc.« folgen. Wir wenden uns nunmehr den Ausführungen zu, welche jenem Satze vorangehen, und von denen die Verteidiger des Papstes behaupten, auch aus ihnen sei die monotheletische Auffassung des »Unam voluntatem« nicht zu erschließen. Allerdings hätten — so gibt Reinerding zu —, die Monotheleten sowie Honorius hier gefolgert: »Eine Person, also Ein Wille«. Doch dabei hätten sie nicht so sehr die Einheit des Willens »aus der Einheit der Person, als vielmehr aus der Absorption der menschlichen Kräfte durch den hypostatisch geeinigten Logos« hergeleitet [1]). Nach orthodoxer Lehre werde die menschliche Natur nur geleitet, nicht bewegt, sodaß sie nur das wolle, was die göttliche will. Und so könne man aus der Einheit der Person in diesem Sinne folgern: »Wo nur eine Person, da nur ein Wirkender und darum nur ein Wille« [2]). Ich sage dagegen dies: Gewiß konnten die Orthodoxen so reden, aber sie haben es nie getan, weil ihnen nichts daran lag, Einen Willen in irgend einem Sinne zu behaupten. Dagegen die Monotheleten betonten immer wieder und als Hauptsatz; »Eine Person, also Ein Wille«. Zum Beweis verweise ich auf die Disputation des Maximus mit Pyrrhus [3]), wo der letztere, Monothelet, fragte: »Ist Christus Eine Person oder nicht?« — »Gewiß ist er Eine Person«, antwortete Maximus — »dann wollte er auch als der Eine, folglich ist nur Ein Wille in ihm, nicht zwei« [4]). Genau diese Argumentation fanden die Bestreiter der Orthodoxie des Honorius in dessen Briefe ohne irgendwelche orthodoxe Klausel und waren darum berechtigt, sie monotheletisch aufzufassen.

Aber nun erhebt Schneemann die Anklage, diese Argumentation leuchte überhaupt nicht aus den mit »Unde« aufgenommenen Worten hervor: Wenn die Worte: »Unde et« keine nichtssagende Verbindungspartikel sind, sondern eine strenge Folge einleiten, so beziehen sie sich auf die unmittelbar vorhergehende Phrase: propter ineffabilem conjunctionem humanae divinaeque naturae [5]).

---

1) S. 7–9. 2) S. 10. 3) Mansi X, 709 ff. 4) Mansi X, 711. 5) S. 42.

Zur Entscheidung, auf wessen Seite stärkere Gründe liegen, vergegenwärtigen wir uns den Zusammenhang, in dem das Wort fiel.

Es ist in Jesus Christus ein und derselbe, der sowohl das Göttliche als auch das Menschliche wirkt. Dieser Gedanke zieht sich durch die ganze Ausführung hindurch. Wir bekennen: Dominum Iesum Christum mediatorem Dei et hominum operatum divina media humanitate Verbo Dei naturaliter unita; eumdemque operatum humana ineffabiliter atque singulariter assumpta carne, discerete, inconfuse atque inconvertibiliter plena divinitate; et qui coruscavit in carne plena divinis miraculis ipse est et carneus effectus plene Deus et homo, passiones et opprobrias patitur unus mediator Dei et hominum in utrisque naturis, Verbum caro factum et habitavit in nobis, ipse filius hominis de coelo descendens unus atque idem. Dieser Gedanke: »Ein und derselbe wirkt das Göttliche und das Menschliche«, wird von Honorius durch Schriftstellen belegt, welche das der Einen Natur Eigentümliche unbedenklich von der andern aussagen und durch den Hinweis auf die ineffabilis conjunctio naturarum begründet[1]). Daß der Gedanke »Ein Wirkender« vor »Unde et unam voluntatem« etc. alles beherrscht, und dem Papste bei der Niederschrift dieses Satzes klar vor Augen stand, beweisen die später fast formelartigen Wiederholungen: »Dominus Iesus Christus Filius ac verbum Dei, per quem facta sunt omnia, ipse sit unus operator divinitatis atque humanitatis«[2]) und »confitentes Dominum Iesum Christum unam operatorem divinae atque humanae naturae«. Ferner »unum nobiscum Dominum Iesum Christum Filium Dei vivi, Deum verissimum in duabus naturis operatum«[3]).

Durften darum jene Exegeten nicht annehmen, dies sei der führende Gedanke, an den Honorius anknüpft: Unde et unam voluntatem fatemur D. n. I. Chr.? Leuchtet die Argumentation nicht hervor?

Zudem redet Honorius in all diesen Sätzen von der numerischen Einheit der Person Christi, von der singulären Hypostase. Wenn aber das Wort unus hier den Zahlensinn hat, konnte dann sofort danach dasselbe Wort unam einen anderen Sinn haben? Die Alternative, daß Honorius, wenn er von Dom. noster Christus mediator etc. spricht, entweder auf die ganze gottmenschliche Person reflektiert, oder auf das eigentliche Personenbildende in dem Gottmenschen, was mir wahrscheinlicher dünkt wegen der Ausdrücke: »Filius ac verbum Dei, per quem facta sunt omnia«[4]) und »Filium Dei vivi, Deum verissi-

1) Mansi XI, 538 sq. 2) Mansi XI, 542. 3) Mansi XI, 543. 4) Mansi, l. c.

mum«, ist belanglos; fest steht, daß das Wort unus hier als Zahl gebraucht ist und folglich auch in dem umstrittenen Satze. Damit ist Schneemanns Anklage, die Argumentation: »Ein Wirkender, folglich Ein Wille« leuchte nicht hervor, von seinen Gegnern abgeschüttelt.

Welche Argumentation sollte denn nun nach Ansicht der Freunde des Honorius ans Licht treten? Schneemann [1]) bezieht den Satz: »Unde et unam voluntatem« etc. auf das unmittelbar vorangehende: »propter ineffabilem conjunctionem humanae divinaeque naturae«, derentwegen man sagen kann: Gott hat gelitten und die Menschheit ist vom Himmel herabgekommen mit der Gottheit. Schneemann meint: »Da der Papst von der Vereinigung der Naturen gesprochen, knüpft er hieran seinen Gedanken und sagt: Wir bekennen Einen Willen in Christus wegen der Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen, weil ja, wie sich von selbst versteht (profecto) nicht die Schuld, sondern die menschliche Natur, mit der Gottheit vereinigt ist. Solches entspricht denn auch ganz der Bedeutung von profecto, das, wie Forcellini bemerkt, eine particula affirmandi ist und häufig das schon Gesagte noch einmal bekräftigt.« Daß d i e s e Argumentation Schneemanns [2]) klar hervorleuchte, ist durchaus nicht gesagt. Hat doch auch ein Interpret, der die Beziehung des »Unde« auf »propter ineffabilem conjunctionem« etc. für möglich hielt, gefolgert, mit dem »Unde unam voluntatem« werde im monotheletischen Sinne Ein Wille in Christo d. i. der göttliche, mit welchem der menschliche physisch eins geworden, gelehrt [3]). Offenbar kann man auch so über den Ausdruck des Honorius denken, wenn man die Prämisse zugibt. Pennacchi und Wilmers scheinen überhaupt die Schwäche der aus dem Anfang des Briefes hergeleiteten Beweisführung gefühlt und deshalb diese ganz beiseite gelassen zu haben. Solche Vogelstraußpolitik war zwar unangebracht, aber jedenfalls klüger als die schier unglaubliche Defensivtaktik des Regensburger Anonymus, der zugibt, die Frage gestalte sich für seine, die Orthodoxie des Papstes schützende Theorie anders, wenn man den logischen Zusammenhang der Worte: Unde etc. mit dem Vorhergehenden entdecken wolle: »Nachdem er (sc. Honorius) von der Annahme einer leidensfähigen Natur durch

1) Auch Monumenta, S. 7, notula 15.

2) S. 42 f. Der »Katholik« (S. 687) fand ebenfalls hier nur dasselbe ausgesprochen, was Honorius gleich darauf in dem quia-Satz näher ausführt: »Weil nämlich die Menschheit Christi nicht aus dem irdischen Boden gezeugt, sondern von dem himmlischen Sohne Gottes auf übernatürliche Weise im Geschlechte herangebracht und gleichsam vom Himmel mitgebracht ist, deshalb kann das Gesetz der Glieder und überhaupt kein dem Erlöser widerstrebender Wille in ihr aufkommen.«

3) Ruckgaber, S. 65.

die Gottheit gesprochen hatte, erwartet man freilich den Schluß nicht: Daher (unde) bekennen wir Einen Willen unseres Herrn. Es fehlt irgend ein (vielleicht ausgefallener) Zwischensatz, der diese Schlußfolgerung vermittelt hätte«[1]). Dieser Erguß des Anonymus ist ein Konglomerat von schier beispiellosen Widersprüchen und Willkürlichkeiten.

Alles, was zur Verteidigung des Honorius betreffs der Worte unam voluntatem fatemur etc. gesagt wurde, bewies nichts, sondern ließ vielmehr durch die Zwiespältigkeiten, Gesuchtheiten und Vertuschungen die Gegenthese nur um so annehmbarer erscheinen.

Und nun können wir mit noch mehr Grund ein verwerfendes Urteil sprechen über jene famose Behauptung der Infallibilisten, Honorius habe nur von dem menschlichen Willen etwas aussagen wollen, die übrigens auch der sonst auf Dechamps Seite stehende Dieringer[2]) mit der Begründung verwarf, es sei doch zu entschieden von der Einen Person des Gottmenschen Christi die Rede[3]). Ebenso aber wird durch die Exegese Hefeles etc. von der in dem Briefbeginn gewonnenen Position aus die Behauptung einer moralischen Willenseinheit unmöglich gemacht. In allem Vorhergehenden war nichts Analoges mit Sicherheit nachzuweisen, vielmehr das Wörtchen unus in numerischem Sinne. Und ohne Andeutung der plötzlichen Änderung der Bedeutung konnte Honorius das Wort nicht einfach in anderem Sinn nehmen, wenn er auch nur den geringsten Anspruch darauf erhob, verstanden zu werden.[4])

---

1) S. 13. 2) S. 595.

3) Maret's Ausführungen habe ich hier nicht herangezogen (Das allgem Konzil u. d. relig. Friede II, S. 109 f.), da von ihm Energie und Wille einfach verwechselt sind, wenn er sagt: »weder die Schrift, noch die Konzilien ermächtigen uns, in Jesus Christus einen oder zwei Willen zu lehren«, (I, 288), während dort von energias die Rede ist. Er mußte sich hier einen gerechten Tadel seines Kritikers gefallen lassen. (Das allgem. Konzil: Stimmen aus Maria Laach, Neue Folge, VIII. Das Konzil und der Gallicanismus, S. 83, Anm. 1.)

4) Ich halte die Häresie des Honorius für ihn nicht sehr belastend, da die Frage des Dyotheletismus erst eben anfing ventiliert zu werden und insofern kann ich Chapman zustimmen, wenn er von dem Papst sagt (S. 1): »his real mind was confused rather than unorthodox«. Aber Häretiker war Honorius dennoch, was ich gegen Chapman (S. 16) bemerken möchte. — Interessant ist es, die Wandlung im Urteil Hefeles über Honorius in seiner Causa von 1870 und den beiden Auflagen des 3. Bandes der Konziliengeschichte (1858 und 1877), also vor und nach seiner Unterwerfung unter die Unfehlbarkeitslehre zu studieren. Obwohl Hefele 1870 behauptete, Honorius habe »a) den spezifisch orthodoxen terminus technicus zwei Energien *(δύο ἐνέργειαι)* verworfen und b) den spezifisch häretischen terminus technicus ein Wille *(ἓν θέλημα)* für den richtigen erklärt« (Causa, S. 8) hielt er doch noch an der schon in der ersten Auflage der Konziliengeschichte vertretenen Anschauung fest, daß dieser Papst von richtigen Grundanschauungen über die Person Christi, nämlich von der chalcedonensischen Lehre ausging, aber falsch konkludierte,

2. Beweise für und wider die Orthodoxie des Honorius aus dem Brief des Patriarchen Sergius von Konstantinopel.

Es ist schon im Vorübergehen der Brief des Sergius erwähnt worden, auf den Honorius mit seinem Briefe antwortete. Wir müssen etwas ausführlicher auf die Art eingehen, wie man dieses Sergiusschreiben für und wider die Häresie des Honorius ausgenutzt hat. Als Kuriosität sei erwähnt, was der Verfasser des Artikels im L'Univers des 18., 20., 22. October 1869 nach dem mir allein zugänglichen Bericht Maret's [1]) behauptet: Der Brief des Sergius an den Honorius sei orthodox, da Honorius den Sergius gebilligt habe. In keiner der mir vorliegenden Schriften

also im Herzen eigentlich nicht häretisch dachte« (S. 13). In der Konziliengeschichte lautet der ähnliche Passus: »Und dachte er auch in diesem Punkte nicht häretisch, sondern nur unklar, wie wir oben zeigten (S. 137), und versäumte nur die richtigen Konsequenzen aus seiner eigenen richtigen Prämisse zu ziehen« (III [1], S. 147). Pennacchi (S. 280 f.) hat Hefele in diesem Punkt Inkonsequenz nachgewiesen. »At Rmus Episcopus (= Hefele) optime novit, ea quae ex vero principio false deducuntur, ex animo deduci. Siquidem dum illa Honorius concludebat, animadvertebat haeresim, in quam prolabebatur, vel non; si animadvertebat ergo ex animo docuit haeresim et fuit haereticus formalis; si alterum, ergo ignorantia quidem ductus, sed tamen ex animo falsa illa concludebat quae putabat ex praemissis undequaque veris dimanare (S. 280). Pennacchis Kritik war vollauf berechtigt. Über das, was Honorius gedacht hat, läßt sich ja im Grunde überhaupt nichts sagen. In der zweiten Auflage des 3. Bandes der Konziliengeschichte, die nach dem Konzil und der Unterwerfung Hefele's unter das Vatikanische Dogma erschien, hat Hefele nun an seine Inkonsequenz angeknüpft (Vorrede zur neuen Auflage, S. III) und sie weiter entwickelt zur Behauptung, daß Honorius zwar »den monotheletischen Ausdruck una voluntas (in Christus) selbst gebraucht, und das Schibboleth der Orthodoxie *δύο ἐνέργειαι* (duae operationes) mißbilligt habe«, aber dabei nicht nur in seinem Herzen orthodox gedacht, sondern »daß er an einigen Stellen seiner beiden Briefe den orthodoxen Gedanken auch auszusprechen« gesucht habe (S. IV). Er habe sich nur im Ausdruck vergriffen, habe »nur einen dem göttlichen widersprechenden Willen in Christus« negieren wollen und dafür das unglückliche monotheletisch lautende unam voluntatem fatemur in Domino« gesetzt (III [2], S. 153 ff.). Jetzt argumentiert Hefele genau wie seine einstigen Gegner, der Papst habe den chalcedonensischen Glauben bekannt und bekämpfe die Behauptung, Christus habe nur eine vitiata natura angenommen »quae repugnat legi mentis eius« (Röm. 7, 23); also habe Honorius in Christus eine lex mentis angenommen und deshalb dürfe der Satz »Unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi« nicht von einer Aufhebung des unverdorbenen menschlichen Willens verstanden werden. Der menschliche Wille sei nur nicht deutlich proponiert. Mit Una voluntas habe der Papst die Einheit des dem göttlichen Willen stets konformen menschlichen Willens gemeint (S. 154 ff.). Noch klarer ergebe sich dies aus dem zweiten Brief des Honorius (S. 166 f.). Wir brauchen uns zur Kritik dieser Ausführung nur auf den einstigen Hefele zu berufen (vgl. seine Darstellung, Konz.-Geschichte III [1], S. 137 f. und 147 f.). Übrigens: Was ist das für eine Unfehlbarkeit, die sich im Ausdruck vergreift?!

1) Le pape et les évêques, Paris 1869, S. 95.

über Honorius habe ich diese Behauptung noch einmal gefunden; Pennacchi weist dem Sergius monotheletische Häresie in fast allen Punkten nach[1]).

Es entbrannte nun der Streit darüber, ob Honorius die häretischen Intentionen des Sergius verstanden habe und, wenn er sie verstand, ob er sie gebilligt oder verworfen habe. Es ist klar, daß die Frage wichtig war. Nach der Ansicht der meisten Verteidiger hat Honorius die Häresie des Sergius nicht durchschaut. Warum? Weil Sergius bewußt die Absicht hatte, ihn darüber im Unklaren zu lassen. Der Patriarch habe sich bemüht, die Ausdrücke »Eine Energie und Ein Wille« als höchst unverdächtig hinzustellen, sich selbst als dafür garnicht interessiert zu zeigen und gegen Sophronius schwarzen Verdacht zu erregen[2]). Der Ausdruck Eine Energie stehe in vielen Vätern und er tue dem Schreiben des Leo an Flavian und dem Chalcedonense so wenig Eintrag, daß beide in Alexandrien, wo man Eine Energie angenommen habe, in Ansehen ständen. Indem Sergius erzählt, daß er auf Beseitigung des Ausdrucks Eine Energie gedrungen habe, stellt er sich als ganz neutral hin. Genau dieselbe List braucht er auch bei dem Ausdruck »zwei Energien«. Er verdächtigt die Freunde dieses Ausdrucks, als wollten sie damit einen Widerspruch der Willen ausdrücken und als seien die andern nur deshalb dagegen und für den Ausdruck »Eine Energie«, um diesen Widerspruch auszuschließen. Es sei also dem Honorius klar gemacht worden, es handele sich bei dem Ausdruck »Eine Energie« um moralische Einheit des Willens. So sei Honorius in die Falle gegangen, habe die Beseitigung des Ausdrucks »Eine Energie« gebilligt, zugleich aber gezeigt, daß er einen moralisch einheitlichen Willen lehre und zwei einander widersprechende Willen verwerfe. So stellt es Reinerding dar[3]). Nach Dechamps[4]) hätte Sergius sogar von zwei entgegengesetzten menschlichen Willen geredet als Ansicht einiger und Honorius hätte deshalb in gutem Glauben dem Sergius zugestimmt: Una voluntas = Ein menschlicher Wille.

Bei solcher Annahme von versteckter Häresie und daraus entspringendem Mißverständnis des Honorius, konnte dieser Papst

---

1) S. 23 ff.

2) Chapman (S. 15) verteidigt Sergius gegen die Anklage der Heimtücke: »Ich denke es ist klar, im Gegenteil, daß er verwirrt war durch ein aufgerolltes Problem und wünschte des Papstes Hülfe zu erlangen. Er scheint sein Bestes an Denken und Handeln gegeben zu haben.« In der Tat ist es ja schwer, die inneren Gründe des Sergius festzustellen. Ich möchte die Frage unentschieden lassen.

3) S. 13 f.; ähnlich Schwane, S. 500 f. und Katholik, S. 689, Anonymus, S. 6 und 14.

4) S. 68 und Briefe, S. 82.

als orthodox angesehen werden, da er ja nur die Verwerfung des Ausdrucks bestätigt, sonst aber seine rechtgläubige Gesinnung gezeigt hatte, nämlich Una voluntas = moralische Einheit oder = Ein Wille in der Menschheit Christi.

Pennacchi, Wilmers und der Verfasser der Monumenta sehen nun zwar ein, daß die häretische Ansicht des Sergius so deutlich hervortritt, daß man dem Honorius unmöglich zutrauen kann, er habe die Häresie des Sergius nicht eingesehen. Sie behaupten aber, und diese Behauptung liegt ihren Ausführungen zugrunde, Honorius habe den Sergius korrigiert und korrigieren wollen. Überall findet Pennacchi Unterschiede [1]). Allerdings spreche Honorius am Schlusse seines Briefes von einer Übereinstimmung mit Sergius. Doch mit diesen Worten: Haec nobiscum fraternitas vestra praedicet, sicut et nos ea vobiscum unanimiter praedicamus, hortantes vos, ut unius vel geminae novae vocis inductum operationis vocabulum aufugientes, unum nobiscum dominum Iesum Christum filium Dei vivi, Deum verissimum, in duabus naturis operatum divinitus atque humanitus, fide orthodoxa et unitate catholica praedicetis [2]), stimme er nur dem Rate des Patriarchen betreffs des Gebotes zum Schweigen über die beiden Ausdrücke bei [3]). Sonst habe er ihn mit Willen korrigiert. Eine ausdrückliche Verdammung des Adressaten sei nicht nötig gewesen, weil 1., Honorius gewußt habe, daß Sergius seine Lehre nicht pertinaciter verteidige, da er Stillschweigen anbefahl, 2., weil Sergius ihn gebeten habe, ihn zu ergänzen und zu berichtigen, 3., weil Honorius überhaupt gern Frieden machen wollte, 4., weil sein eigener Brief klar genug seine Meinung ausgesprochen habe [4]).

Zur Kritik sei nur gesagt, was auch Schneemann zugibt [5]), daß mit den zustimmenden Worten am Schlusse auch die Behauptung des Sergius von dem Einen Wirkenden in den beiden Naturen bejaht war, wie aus den bei Honorius vorhergehenden und unmittelbar folgenden Worten hervorgeht. Nach Schneemann hatte Honorius dies orthodox gemeint. Wir sahen dagegen, daß auch bei ihm der Verdacht häretischer Auffassung sich sehr stark aufdrängt. Eine ausdrückliche Verdammung des Sergius war wohl nicht nötig, aber wenigstens eine klare Abgrenzung seiner Ansicht von der häretischen, die in ganz brüderlichem Tone gehalten sein konnte; und diese fehlt. Wie durfte schließlich Honorius in einem Briefe an den Monotheleten Sergius, wenn er anders als jener dachte, einfach Ausdrücke wie »Unam operatorem divinae atque humanae naturae« [6]) oder »Deum

1) S. 123 ff., S. 158 ff. etc. 2) Mansi XI, 543. 3) Pennacchi, S. 163. 4) S. 164. 5) S. 54. 6) Mansi XI, 543.

verissimum in duabus naturis operatum divinitus atque humanitus« gebrauchen, ohne sie orthodox zu umschreiben! Wie konnte er von »Una voluntas« ohne Nähererklärung sprechen in der Antwort auf einen Brief, in dem derselbe Ausdruck zwei Mal offensichtlich in häretischem Sinne vorkam? Wie konnte er das? Nur dann, wenn er selbst mit Sergius übereinstimmte.

Halten wir uns noch einmal vor, daß die Honoriusbriefe an und für sich schon ziemlich deutlich Häresie verraten, so begreifen wir, warum nun eine dritte Ansicht dahin geht: Der Brief des Sergius ist von Honorius seinem Inhalt nach erkannt und seine Lehren sind anerkannt worden. Dies ist die Ansicht Döllingers [1]), der in der Äußerung des Honorius »Unam voluntatem fatemur«, mit der er dem Sergius Recht gibt, noch viel bestimmter die monotheletische Lehre ausgedrückt findet als bei Sergius selbst. Renouf [2]) unterstreicht die Tatsache, daß Honorius ja beide Seiten gehört habe, auch den Sophronius, dessen Synodalbrief mit ausführlicher Darlegung der orthodoxen Zweiwillenlehre in seinen Händen war und mit dessen Abgesandten er konversiert hatte. Diese letzte Ansicht hat m. E. aus den von Döllinger und Renouf angeführten Gründen die größte Wahrscheinlichkeit für sich.

3. Beweise für und wider die Orthodoxie des Honorius aus dem Urteil der Zeitgenossen.

Noch eine Verteidigungslinie der Beschützer des Papstes Honorius I. ist ins Auge zu fassen, nämlich die Berufung auf das Zeugnis der Zeitgenossen.

Pennacchi stellt die singuläre Ansicht hin, dem Briefe des Honorius sei eine Synode in Rom vorhergegangen; denn Maximus lasse in seinem Tomus ad Marinum [3]) den Abt Anastasius sagen: »diu se multumque cum magnae illic ecclesiae sacratissimis viris sermonem contulisse, eius quam ad Sergium scripserant, epistola gratia; sciscitando quid causae esset, ac quomodo una voluntas illi inserta esset; invenisseque eius rei causa dolentes ac excusantes; praetereaque, qui jubente Honorio hanc latine dictaverat, sanctissimum Abbatem Ioannem, ei ab epistolis adjutorem, affirmantem nullo modo in ea per numerum unius prorsus voluntatis mentionem fecisse«. Die hier erwähnten sacratissimi viri seien eben die römische Synode gewesen, die Honorius befragte. Deshalb müsse man erst einmal die ganze

1) S. 132. 2) S. 14.
3) Mansi X, 687 ff. Der Text bei Mansi lautet dem Wortlaut nach etwas anders, doch dem Sinne nach gleich dem, den Pennacchi gibt.

römische Synode des Monothelismus überführen, bevor man den Honorius einen Monotheleten nenne dürfe. In Rom seien aber niemals Monotheleten gewesen, vielmehr seien die an jener Synode und Abfassung des Briefes Beteiligten den Monotheleten entgegengetreten, als diese die Briefe mißbrauchen wollten.[1])

So behaupte Johann IV. in der drei Jahre nach dem Tode des Honorius an den griechischen Kaiser geschriebenen »Apologia pro Honorio papa ad Constantinum imperatorem«, alle Occidentalen seien von Aufregung ergriffen worden darüber, daß der Monothelet Pyrrhus, Patriarch von Konstantinopel, »ad proprium sensum sanctae memoriae Honorium papam attrahere festinaret«[2]), woraus folge, daß kein Abendländer von des Honorius Häresie eine Ahnung gehabt habe. Die Ansicht der abendländischen Orthodoxen sei doch wohl mehr wert als die der Monotheleten und die Meinung derer, welche die Briefe schrieben, mehr als die Meinung derer, die sie interpretierten[3]).

Schneemann[4]) fügt als ferneres allgemeines äußeres Zeugnis auch hinzu eine von Stephan von Dor auf dem Laterankonzil 649 erzählte Begebenheit. Sophronius habe, als er sah, daß sein Widerstand gegen die Häresie nichts half, ihm, dem Bischof Stephan den Auftrag gegeben: »wandere vom Aufgang bis zum Niedergang, bis du zum apostolischen Stuhle kommst, wo das Fundament der orthodoxen Lehre sich befindet und höre nicht auf, den heiligen Männern, die dort sind, das Treiben der Häretiker zu enthüllen, bis die neue Irrlehre völlig vernichtet ist«[5]). Aus dieser Geschichte, die Schneemann in die letzten Jahre des Honorius verlegt, gehe hervor, daß Sophronius auch nach dem Empfang der Honoriusbriefe den Papst doch für orthodox hielt.

Keiner von diesen drei Verteidigungsversuchen kann als stichhaltig anerkannt werden. Die Hypothese Pennacchi's, die sacratissimi viri, welche Maximus erwähnt, seien die Glieder einer römischen Synode, die vor Abfassung des Briefes in Rom getagt habe, war doch zu gewagt. Die Aufregung der Abendländer über die Anklage des Honorius auf Häresie beweist ebenso wie das dolere und excusare nur die Verlegenheit der Lateiner über den so unangenehmen Vorfall[6]). Und aus der

1) Pennacchi, S. 113 f.

2) Mansi X, 682 ff. Mansi X, 683: »fratre nostro Pyrrho patriarcha per literas suas huc atque illuc transmissas nova quaedam et praeter regulam fidei praedicante: et ad proprium sensum quasi sanctae memoriae Honorium papam decessorem nostrum attrahere festinante, quod a mente catholici patris erat penitus alienum«.

3) Pennacchi, S. 114 f. 4) S. 19 f. 5) Mansi X, 895.

6) Ruckgaber hielt Pennacchis Hypothese zu Unrecht für möglich, behauptete aber wieder mit Recht, daß schwer zu bestimmen sein möchte, was

Erzählung des Bischofs Stephan von Dor geht nicht, wie Schneemann denkt, die Gewißheit des Sophronius von der Orthodoxie des Honorius hervor; Sophronius konnte, auch wenn ihm des Papstes Orthodoxie nicht fest stand, den apostolischen Stuhl das Fundament der orthodoxen Lehre nennen und mit seinen Worten nur die allgemeine Annahme aussprechen, daß in Rom immer die reine Lehre festgehalten sei und sich jetzt doch nicht definitiv verleugnen werde.

Aber man glaubt ganz spezielle und durchschlagende Gründe gegen die Häresie des Honorius aus den Urteilen von Zeitgenossen entnehmen zu können. Es werde ganz ausdrücklich behauptet, in jenem Briefe sei das Una voluntas nur von dem menschlichen Willen verstanden worden. In der schon genannten Apologia pro Honorio sage Johann IV. von Honorius: »De sancta quoque ipsius incarnata dispensatione docebat, quia Redemptor noster sicut esset Deus perfectus, ita esset homo perfectus«. ... »Ergo similitudinem carnis peccati sanctus dicit Apostolus, quam similem nobis peccatoribus sine peccato, cum animo rationali succepit; et idcirco unam voluntatem Adae naturalem humanitatis suae Dominus noster Iesus Christus habere dignatus est, non duas contrarias, quemadmodum nunc nos habere dignoscimur, qui de peccato sumus Adae geniti ... Secundum hunc igitur modum jam dictus decessor noster praenominato Sergio Patriarchae percontanti scripsisse dignoscitur«[1]).

Ferner ist noch ein Brief des Abtes Johannes, des Mitarbeiters des Honorius, an den Kaiser Constantinus Heraclius vorhanden[2]), in dem behauptet wird, in dem Honoriusschreiben sei von dem göttlichen Willen in Christo gar nicht die Rede, vielmehr werde der sündhafte menschliche Wille Christo abgesprochen und nur der gute menschliche Wille Christo vindiziert. Letzterer sei der Eine Wille, von dem Honorius rede *(ἓν θέλημα)*; vom göttlichen Willen schweige er, weil er eben nur auf das geantwortet habe, was Sergius fragte[3]).

Diese Auslegung des Abtes Johannes und des Papstes Johann IV. wird nun von Maximus an zwei Stellen, in seiner Epistola ad Marinum[4]) und in seiner Disputatio Maximi cum Pyrrho[5]) berichtet. Maximus selbst ist von der Richtigkeit

gesagt sein solle, wenn die sacratissimi viri genannt würden dolentes ac excusantes und ebensoschwer auch der wirkliche Einfluß, den sie auf die endgültige Redaktion des Honoriusbriefes ausgeübt hätten (S. 62).

1) Mansi, 683. — Pennacchi, S. 146 f., cf. Schneemann, S. 18 f.
2) Mansi X, S. 739. 3) Pennacchi, S. 274.
4) Mansi X, 687 ff. — Siehe Pennacchi, S. 143, 148 und Rump, S. 138.
5) Mansi X, 710 ff. — Siehe Pennacchi, S. 104 und Rump, S. 138.

überzeugt und Pyrrhus gibt zuletzt zu: »Meus decessor (= Sergius) vocis errore deceptus, hoc simplicius accepit«.

Pennacchi, Schneemann und Dechamps[1]) verwendeten speziell diese Zeugnisse zur Erhärtung ihrer These, Honorius habe Einen Willen der Menschheit mit Una voluntas gelehrt.

Das war scheinbar ein für die Gegner sehr gefährliches Material, mit dem die Infallibilisten hier arbeiteten. Aber Renouf läßt zunächst einmal das Zeugnis der drei Männer zusammenschrumpfen auf das Zeugnis eines Einzigen, des Abtes Johannes, des Sekretärs von Honorius und Papst Johann IV., von dem diese ganze Weisheit herrühre[2]). Diese selbst ist ihm ferner eine Lügenweisheit. Nach Johann IV., bzw. seinem Schreiber Abt Johannes, habe Honorius nur die Existenz von zwei menschlichen entgegengesetzten Willen geleugnet. Wenn das von Honorius für den eigentlichen Streitpunkt gehalten worden wäre, so hätte er den Sophronius als Häretiker verdammen müssen. Ja, wäre die Apologie des Papstes Johann IV. etwas wert gewesen, so hätte man sie doch auf dem Laterankonzil benutzt und später auf dem 6. Konzil, wo Honorius ohne Widerspruch als Häretiker ausgerufen wurde.[3]) Hefele bezeichnet die Aufstellung jener Apologien, Honorius habe vom göttlichen Willen ganz geschwiegen, weil auch Sergius nicht davon geredet hätte, als eine unwahre Ausflucht. Sergius sage ausdrücklich: »Der Terminus zwei Energien *(δύο ἐνέργειαι)* gebe Ärgernis, weil er zur Folge hätte, daß man auch zwei einander entgegengesetzte Willen in Christus annehmen müßte, einen göttlichen, der leiden wollte und einen menschlichen, der dem Leid widerstehen wollte[4]).

Halten wir uns gegenwärtig, daß der ganze Zusammenhang des Briefes zeigt, daß Honorius weiß, es handle sich um die Kontroverse über einen göttlichen und menschlichen Willen, was auch Renouf[5]) betont, und daß ganz unmöglich die »una voluntas« der menschliche Wille sein kann, so muß sich unser Urteil hier entschieden auf die Seite der Ankläger des Honorius stellen.

Freilich versuchte Pennacchi, Hefele zu widerlegen. Auf eine Quaestio zurückgeführt, sei der Brief des Sergius die Anfrage gewesen, ob ein Gegensatz des göttlichen und menschlichen Willens daraus folge, daß man einen wirkenden menschlichen Willen annehme; worauf Honorius geantwortet habe:

---

1) Briefe, S. 111. 2) S. 15. 3) S. 16 f., cf. Maret I, S. 213.
4) Mansi X, 534. Siehe Hefele Causa, S. 16 f. Selbst Rump hat dies, hier auf der Gegenseite, offen zugegeben (S. 138).
5) S. 16.

Nein, denn Christus hatte eine schuldlose Natur. Die Fiktion einer solchen Quaestio ist völlig aus der Luft gegriffen. Aber diese Ausführung hält den Hieb Hefeles auch schon deshalb nicht auf, weil Pennacchi mit ihr nicht die Ansicht jener alten Verteidiger traf, die eben grade von Sergius in der Menschheit Christi zwei gegensätzliche Willen behauptet fanden. Diese Tatsache verkennt auch der Artikel im Katholik, wenn er sagt, die Erklärungen Papst Johann's IV. und des Maximus zeugten für seine Ansicht, in der Una voluntas des Honorius werde »moralische Einheit des göttlichen und menschlichen Willens« gelehrt; »denn im Wesentlichen stimmen alle diese Erklärungen überein, und es verschlägt wenig, ob die moralische Einheit des Willens als eine Einheit des menschlichen mit dem göttlichen oder mit sich selbst aufgefaßt wird«[1]).

Aus diesem Irrtum und diesen Ausflüchten des Abtes Johannes, die ja alle übrigen Ausflüchte inaugurierten, schließen wir nun mit gutem Grund, man dürfe Johannes überhaupt nicht als zuverlässigen Gewährsmann ansehen[2]).

Die Berufung auf das Urteil der Zeitgenossen des Honorius für dessen Orthodoxie war also eine verfehlte Operation.

---

1) Katholik, S. 686.

2) Ruckgaber (S. 62) erinnert an die Entschuldigung, die Abt Johannes dem Anastasius gegenüber vorbrachte: »nullo modo in ea epistola per numerum unius prorsus voluntatis mentionem fecisse, licet hoc nunc confictum sit ab aliis qui eam in graecam linguam converterunt« (Mansi X, 689) und fügt hinzu: »Nun hat aber Pennacchi schlagend nachgewiesen, daß der Ausdruck una voluntas wirklich im Originalbrief des Honorius stand, und die Entschuldigung, die Johannes gegen Anastasius vorgebracht, — man mag sie wenden und drücken, wie man will — ist von dem Vorwurf der Zweideutigkeit nicht freizusprechen.«

Drittes Kapitel.

Die Verurteilung des Honorius.

1. Die Verurteilung durch die 6. allgemeine Synode von 680/81.

Nachdem man sich mit der Frage nach der Orthodoxie der Honoriusbriefe auf infallibilistischer Seite abgefunden hatte, blieb aber doch noch die unbestreitbare Tatsache bestehen, daß Honorius auf dem allgemeinen Konzil zu Konstantinopel im Jahre 681 wegen seiner Briefe verurteilt und aus der Kirche ausgestoßen worden war. Die Gegner ließen nicht ab, daran zu erinnern.[1]) Für sie war der Ausspruch eines Konzils unfehlbar, das den Papst Honorius als Häretiker mit samt seinen Briefen und damit auch die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit verworfen hatte.

Fühlte man sich jetzt geschlagen? Keineswegs. Denn — so sagte ein Teil der Infallibilisten — das Konzil hat den Honorius nicht als Ketzer im eigentlichen Sinne, sondern nur als Begünstiger der Ketzerei verurteilt, also wegen eines rein moralischen persönlichen Vergehens[2]).

Wie kam man dazu? Weil man von der Orthodoxie des Papstes überzeugt war und es sich nicht denken konnte, daß

1) Z. B. die Bemerkung gegen das Infallibilitätsschema seitens der Opposition (Friedberg CIII, S. 657, 613), Maret in »Du Concile général et de la paix religieuse etc. (Paris 1869, Coll. Lac. VII, S. 954 a), ferner Erzbischof Conolly von Halifax (Quirinus, S. 462) und auch Döllinger in »Einige Worte« (Coll. Lac. VII, S. 1474). Döllinger sagte hier: »Es ist unwahr, daß „gemäß der allgemeinen und konstanten Tradition der Kirche die dogmatischen Urteile der Päpste irreformabel sind". Das Gegenteil liegt vor aller Augen. Die Kirche hat die dogmatischen Schreiben der Päpste stets erst geprüft und ihnen in Folge dieser Prüfung entweder zugestimmt, wie das Konzil von Chalzedon mit dem Schreiben Leo's getan, oder sie als irrig verworfen, wie das fünfte Konzil (im Jahre 553) mit dem Konstitutum des Vigilius, das sechste Konzil (681) mit dem Schreiben des Honorius getan hat«.

2) Z. B. Garcia Gil, 58. Gen.-Kongr. Acta etc. III, 264, bei Granderath III, S. 171 ff.

die Väter des Konzils sie nicht aus den ihnen vorliegenden Briefen erkannt hätten [1]).

Dieser Grund genügte aber offenbar nicht, weil die Briefe tatsächlich doch auch monotheletisch ausgelegt worden waren, und so kam man auf folgende Argumentation, die hauptsächlich von Margerie [2]) als ausschlaggebend betrachtet wurde: Auf dem Konzil wurden die beiden Schreiben des Papstes Agatho verlesen, die beide behaupten: »que la foi du Saint-Siège ne subit point d'atteinte«. Der eine an die Kaiser Heraklius und Tiberius gerichtete Brief enthält die Worte: »Durch Hilfe und Beistand des Petrus ist diese apostolische (= die römische) Kirche niemals vom Wege der Wahrheit abgewichen« [3]). Von diesem Briefe sagt das Konzil, indem es seinen feierlichen Beitritt zu ihm erklärt: »Charta et attramentum videbatur; sed per Agathonem Petrus loquebatur« [4]). Also ist das 6. Konzil der in Agatho's Schreiben behaupteten Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit beigetreten und kann den Honorius nicht als Häretiker im eigentlichen Sinne verurteilt haben [5]).

Hefele war es, der in der zweiten Abteilung seiner Causa Honorii [6]) das Gebäude Margerie's zerstörte, indem er nachzuweisen suchte, Agatho sage in beiden Schreiben nur: die römische Kirche sei nie in Häresie gefallen, er wolle nur ein historisches Faktum konstatieren, spreche aber nicht von einer absoluten Unfehlbarkeit und berühre nicht die Frage, ob sich der Honoriusfall mit seiner allgemeinen Behauptung von der bisherigen Orthodoxie in Einklang bringen lasse oder nicht. Man könne die Infallibilität der römischen Kirche behaupten, ohne die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes zu prätendieren. Hefele trat Maret bei [7]), der in Agatho's Worten auch »nur die allgemeine Tatsache der Indefektibilität des heiligen Stuhles« ausgedrückt fand.

---

1) So spricht sich Wilmers aus (S. 75; cf. Anonymus, S. 27 f. und Monumenta, S. 20).

2) S. 17—21; cf. Schneemann, S. 22.

3) Mansi XI, 239: »cujus (des Petrus) annitente praesidio, haec apostolica ejus ecclesia nunquam a via veritatis inqualibet erroris parte deflexa est«; cf. Mansi XI, 287: »apostolicae verae nostrae fidei splendidissimum in omnium mentibus emicet lumen: quod ex veri luminis fonte tanquam de radio vivifici fulgoris, per ministros beatos Petrum et Paulum apostolorum principes, eorumque discipulos et apostolicos successores, gradatim usque ad nostram parvitatem, Dei opistulatione servatum est, nulla haeretici erroris tetra caligine tenebratum, nec falsitatis nebulis confoedatum (aus dem Brief Agathos und der römischen Synode).

4) Mansi XI, 666.

5) Ähnlich wie Margerie urteilt Wilmers (S. 75 f.), Dechamps (Briefe, S. 124 f.) und Katholik (S. 693).

6) S. 22 ff. 7) Das allgem. Konzil I, S. 216 mit Anm. 1.

So bestritt Hefele auch die zweite Behauptung Margerie's, das 6. Konzil habe die Infallibilitätslehre Agatho's bestätigt. Nein, es sei nicht der ganze Inhalt des Briefes, vor allem seien nicht seine Lobsprüche für die römische Kirche, sondern »einzig und allein die in beiden Briefen ausgesprochene dyothele-tische Lehre« bestätigt worden. Auch die Worte: »Durch Agatho hat Petrus gesprochen«, bezögen sich nur darauf. Die Stellung des Konzils zu der historischen Belehrung Agatho's, die römische Kirche sei noch nie in Irrtum verfallen, erhelle aus der Tatsache der Anathematisierung des Honorius. Maret[1]) fordert vor allem von den Gegnern eine Erklärung dafür, daß die Väter des Konzils in einem Briefe an Agatho sagen konnten, sie hätten übereinstimmend mit dem Urteile, das er in seinen heiligen Briefen vor dem ihrigen bereits gefällt hatte, den Honorius und die andern Anstifter der Häresie verdammt. Die Stelle lautet[2]): »Ex sententia per sacras vestras litteras de iis prius lata«. Die Widerlegung der Thesen Margerie's ist offenbar gelungen.

Aber trotzdem behauptete dieser Theolog: »Das Konzil hat den Honorius nicht als Häretiker, sondern nur als Begünstiger der Häresie, wegen seiner mauvaise administration[3]) verdammt« und suchte diese Behauptung auf eine andere Art, nämlich durch den Wortlaut der Verdammung zu erhärten. In der 13. Sitzung wird von den Schreiben des Sergius und Honorius gesagt: »hasque invenientes omnino alienas existere ab apostolicis dogmatibus . . . sequi vero falsas doctrinas haereticorum, eas omnimodo abjicimus et tamquam animae noxias execramur. Quorum autem, id est eorumdem impia execramur dogmata, horum et nomina a sancta Dei ecclesia projici judicavimus, id est Sergii . . . . Cyri Alexandriae, Pyrrhi, Petri et Pauli . . . . ad haec et Theodori | quondam Episcopi Pharan, quarum omnium suprascriptarum personarum mentionem fecit Agatho sanctissimus ac ter beatissimus Papa antiquae Romae in suggestione, quam fecit ad piissimum et a Deo confirmatum Dominum nostrum et magnum imperatorem, eosque abjecit, utpote contraria rectae fidei nostrae sentientes, quos anathemati submitti definimus. Cum his vero simul projici a sancta Dei catholica Ecclesia, simulque anathematizari praevidimus et Honorium, qui fuerat Papa antiquae Romae, eo quod invenimus per scripta, quae ab eo facta sunt ad Sergium; quia in omnibus eius mentem secutus est et impia dogmata confirmavit«.[4])

---

1) I, S. 216. 2) Mansi XI, 683. 3) Margerie, S. 47. 4) Mansi XI, p. 554 sq.

Die Sätze: »omnino alienas existere ab apostolicis dogmatibus .... sequi vero falsas doctrinas haereticorum .... animae noxias execramur« beziehen sich nach den Infallibilisten nur auf das Anraten des Schweigens über Eine oder zwei Energien und die dadurch geschehene Begünstigung der Häresie, ebenso wie die Worte: »in omnibus ejus mentem secutus est et impia dogmata confirmavit«[1]). »Confirmavit« übersetzte Anonymus mit »kräftigte«. Schwane legte Wert auf die Anknüpfung »cum his vero .... et Honorium«, womit Honorius von den eigentlichen Häretikern getrennt werde[2]). Die von Dechamps[3]) zitierte Civiltà cattolica sieht in dem »secutus est« den Erweis, der Papst solle nicht als Urheber der Häresie, auch nicht als Teilnehmer an ihr, verurteilt werden, sondern, weil er nur »ihrem Rat und ihren Absichten folgte«. Überdies sei nirgends gesagt, Honorius werde verdammt, weil er nur Einen Willen im Sinne der Monotheleten gelehrt habe, während es von den andern Verurteilten heiße, sie hätten über den wahren Glauben falsche Gesinnungen gehegt[4]).

Es ist ersichtlich, daß wir es hier mit Verdrehungen des Sinnes jener Worte zu tun haben, die vor allem Pennacchi an den Pranger stellte: Das Honoriusschreiben wird mit denen des Sergius, Cyrus und andern zusammengenommen und wie jene [als »aliena ab apostolicis dogmatibus .... sequi vero doctrinas haereticorum« also] als häretisch verworfen. Er selbst wird als formaler Häretiker verurteilt und nicht, weil er dem Sergius keinen Widerstand geleistet oder nur Stillschweigen geboten hätte. Denn wie könnten die Synodalen dann sagen: seine Schriften seien wie die der übrigen Häretiker »aliena ab apostolicis dogmatibus« und »sequi vero falsas doctrinas haereticorum«. Ein Unterschied wird allerdings zwischen ihm und Sergius, Cyrus etc. gemacht, nämlich jene werden als haeresis inventores, dieser als confirmator und sectator verdammt. Doch sei der Nachläufer Melanchthon kein geringerer Häretiker wie Luther, der die Häresie erdachte[5]). Diese Bemerkungen Pennacchi's waren ganz am Platze. Die äußerliche Unterscheidung des Honorius von den übrigen Häretikern wäre m. E. auch schon genügend in dem Umstand begründet, daß dieser Papst war. Außerdem war es ganz natürlich, daß die Väter zuerst die Namen des

---

1) Cf. Margerie, S. 48; Wilmers, S. 75; Monumenta, S. 20 mit Anmerkung; Anonymus, S. 26.

2) S. 524. 3) Briefe, S. 122.

4) Anonymus, S. 26; cf. Civiltà cattolica bei Dechamps, S. 122: Dem Schreiben des Honorius sei nicht der Charakter eines dogmatischen Schreibens gegeben. 5) Pennacchi, S. 180 ff.

Theodor, Cyrus, Sergius, Paulus und Petrus erwähnten, weil sie allein in dem der Synode vorliegenden Schreiben des römischen Konzils von 680 an den Kaiser und seinen Mitregenten erwähnt worden waren, und daß sie dann fortfuhren: »Cum his vero simul projeci a Sancta Dei catholica Ecclesia, simulque anathematizari praevidimus et Honorium, qui fuerat Papa antiquae Romae [1]). Und ebenso kann auch die Übersetzung des »confirmare« mit »bekräftigen« in Sinne von »indirekt begünstigen« vor kritischen Augen nicht standhalten, da es Version des griechischen „κυροῦν" ist und nur »bestätigen« heißen kann und also eine Annahme der bestätigten Ansicht bedeutet [2]).

In der zweiten wichtigen Stelle derselben 13. Sitzung des Konzils zu Konstantinopel beschäftigten sich die Väter mit dem Fragment des zweiten Honoriusbriefes und sagten von ihm: »Comperimus in unam eamdemque impietatem concurrere. Et praevidimus profana et animae perniciosa, continuo ob perfectum exterminium igne concremari. Et combusta sunt.« [3]) Auch dies soll nur wegen des anbefohlenen Stillschweigens gesagt sein, wodurch praktisch die Häresie verbreitet wurde [4]). Wir sehen hieraus, wie Voreingenommenheit es fertig bringt, selbst so starke Ausdrücke wie »profana et animae perniciosa« abzuschwächen. Pennacchi sah es dagegen als ganz selbstverständlich an, daß mit diesen Worten auch das zweite Honoriusschreiben als häretisch verdammt sei.

Wir kommen nunmehr zu der 16. Sitzung. In ihr wurden die Anathemata ausgerufen: »Theodoro haretico Pharanitano anathema, Sergio haeretico anathema, Cyro haeretico anathema, Honorio haeretico anathema, Pyrıho haeretico anathema, Paulo haeretico anathema, omnibus haereticis anathema, omnibus qui suffragantur haereticos anathema« [5]), und ebenso noch einmal in der 18. Sitzung, in der Antwort an den Kaiser: »Theodoro Pharanitano anathema, Sergio et Honorio anathema, Pyrrho et Paulo anathema, Cyro et Petro anathema . . . . omnibus haereticis anathema. Qui praedicaverunt et praedicant et docent ac docturi sunt unam voluntatem et unam operationem in dispensatione Domini nostri Jesu Christi, anathema« [6]). Ferner wiederholte die Epistola synodica ad Agathonem die Verdammung ganz ähnlich: »Anathematibus interfecimus ex sententia per sacras vestras literas de iis prius lata, videlicet Theodorum Episcopum Pharan, Sergium, Honorium, Cyrum, Paulum, Pyrrhum et Petrum« [7]). Honorius wird allerdings mit den Häretikern ge-

1) Cf. Ruckgaber, S. 7 f. 2) Cf. Ruckgaber, S. 5. 3) Mansi XI, 582.
4) Anonymus, S. 27; Margerie, S. 48; Monumenta, S. 20, Note 32.
5) Mansi XI, 622. 6) Mansi XI, 655. 7) Mansi XI, 683.

nannt, sagt die eine Partei, doch wird jeder verdammt wegen seiner besonderen Schuld, Honorius eben als negativer Begünstiger [1]). Nun, Pennacchi konnte wiederum nur völlige Gleichsetzung des Honorius und der übrigen Häretiker konstatieren [2]) und betreffs der Epistola synodica ad Agathonem hinzufügen, daß Agatho die Häretiker als Monotheleten verurteilte, daß also die Teilnehmer am Konzil nur dann »ex sacris vestris literis« den Honorius verdammten, wenn sie ihn auch als Monotheleten verwerfen wollten [3]). Pennacchi schließt schon aus der Tatsache der Anathematisierung, daß Honorius als eigentlicher Häretiker verurteilt würde, weil ein Papst nach einem uralten vom Corpus iuris und dem ganzen Mittelalter aufgestellten Grundsatz nur wegen Häresie, aus keinem andern Grunde aus der Kirche ausgeschlossen werden konnte [4]).

Noch deutlicher redeten die Worte der 18. Sitzung, welche den Anathemata vorhergehen: »Sed quoniam non destitit ab exordio adiuventor malitiae cooperatorem sibi serpentem inveniens, ita et nunc organa ad propriam sui voluntatem apta reperiens, Theodorum dicimus, qui fuit episcopus Pharan, Sergium, Pyrrhum, Paulum, Petrum, qui fuerant huius regiae urbis antistites; insuper et Honorium, qui fuit Papa antiquae Romae, et Cyrum etc. . . . . non cessavit per eos plenitudini Ecclesiae erroris scandala suscitare unius voluntatis et unius operationis in duabus naturis unius de sancta Trinitate Christi veri Dei nostri, orthodoxae plebi novisone disseminando haeresim . . . . infamiter introducens« [5]).

Man traut seinen Augen nicht, wenn man auch hier, wo gesagt wird, der Teufel habe durch Sergius und Honorius die Lehre von Einem Willen ausgestreut, noch einen Unterschied zwischen dem Papst, der durch Sorglosigkeit die Häresie ausstreuen hilft, und den übrigen Häretikern festgehalten findet, da nicht gesagt sei, der Teufel habe durch Honorius »geradeso wie durch die Andern« die Irrlehre ausgestreut. Ebensowenig soll es an der andern, schon vorher zitierten Stelle am Schlusse der Anathemata (qui praedicaverunt et praedicant et docent ac docturi sunt unam voluntatem . . . . anathema) heißen, Honorius habe Einen Willen und eine Wirkungsweise gepredigt. Denn das hierüber Gesagte sei ganz unbestimmt, weil nicht nur von Vergangenheit, sondern auch von Gegenwart

---

1) So Monumenta, S. 21, Note 33; ähnlich Anonymus, S. 27: Es sei grade fraglich, wie das Wort hier zu nehmen sei.
2) S. 182 f. und 185. 3) S. 187.
4) Pennacchi, S. 190; cf. Hefele, Causa, S. 29; A. Gratry, Brief III, S. 11.
5) Mansi XI, 635.

und Zukunft, geredet[1]). Willkürlichkeit über Willkürlichkeit! Sind auch die Anathemata allgemein, »Qui praedicaverunt . . . unam voluntatem etc. — anathema«, so nehmen sie doch die vorherigen Äußerungen über alle Häretiker, darunter Honorius, auf und sagen von allen aus: »Sie haben Einen Willen und Eine Energie gepredigt«, mag nun mit »Qui praedicaverunt« ein neuer Satz beginnen[2]) oder nicht. Die Monumenta lassen diese Stelle, und gewiß nicht ohne Absicht, einfach bei Seite, ein Verfahren, das von Hefele[3]) gebührend gekennzeichnet wird. Alle diese den Stempel der Verkehrtheit an sich tragenden Versuche wurden von den Gegnern abgetan[4]), und dazu verwiesen diese ferner auf die nochmals wiederholte Verurteilung in dem »Sermo acclamatorius ad Imperatorem«: »Superfluas autem vocum novitates et harum adiuventores procul ab ecclesiasticis septis abiicimus«, unter denen, nachdem die adiuventores der Ketzerei angeführt sind, auch Honorius genannt wird »qui eos in his secutus est« . . . . »et omnes qui constituerunt, vel constituunt constituereve praesumpserunt unam voluntatem et unam operationem etc.«[5]) Das »in his« bezieht sich, — sagt Pennacchi[6]) — auf die Lehre von den neuen Worten, dem Einen Willen und Einer Energie. Honorius wird zwar nicht als »inventor«, aber doch als »consentiens« verurteilt.

Einen Schein des Rechts gewannen für den oberflächlichen Blick die vagen Behauptungen der Verteidiger des Honorius durch die Heranziehung des Edikts des Kaisers Konstantin. Dieser, der dem Konzil beiwohnte, mußte doch wissen, was dessen Meinung war[7]), und er sagt[8]): »Super haec omnia anathematizamus atque refutamus et eos, qui supervacuorum et novorum dogmatum h a e r e t i c i a u c t o r e s atque f a u t o r e s sunt. Dicimus autem Theodorum, qui fuit Pharanitanus episcopus et Sergium qui fuit huius a Deo conservandae nostrae regiae urbis antistes, huic consentaneum et moribus atque impietate paritem: ad haec et Honorium, qui fuit antiquae Romae papa, horum haereseos in omnibus f a u t o r e m, c o n c u s s o r e m atque c o n f i r m a t o r e m: et Cyrum etc. . . . . et omnes, qui sapuerunt et sapiunt et futuri sunt sapere unam voluntatem et unam operationem in dispensatione salvatoris nostri Iesu Christi«. Hier findet man eine klare Unterscheidung zwischen auctores und fautores und die Zuzählung des Honorius zu den fautores. Aus dieser deutlichen Stelle müsse man die minder deutlichen Stellen im Konzil selbst erklären[9]).

---

1) Wilmers, S. 78; cf. Anonymus, S. 27; Dechamps, S. 123.
2) So Perrone, S. 342, Anm. 5. 3) Causa, S. 29, Anm. 4) Pennacchi, S. 184 f.; Hefele, Causa, S. 11. 5) Mansi XI, 663, 666. 6) S. 186. 7) Anonymus, S. 27 f. und Perrone, S. 342. 8) Mansi XI, 710 sq. 9) Wilmers, S. 74 f.

Was haben wir hiergegen zu sagen? Es wird zwar ein Unterschied zwischen autores und fautores gemacht; das wollen auch wir zugeben. Aber fautor steht nicht im Gegensatz zu »Anhänger«, sondern zu »autor, Urheber«. Und ganz unmotiviert ist es überdies, »fautores« nur im Blick auf Honorius gesagt sein zu lassen [1]).

Außerdem war von Perrone schon 1865 [2]) der Ausspruch Konstantins erwähnt: »Honorius, qui fuit antiquae Romae papa, huiusmodi haereseos confirmator, qui etiam sui exstitit oppugnator« [3]). Honorius streite wider sich selbst, weil er in dem Brief katholisch denke, aber nicht im rechten zur Niederwerfung der Häresie nötigen Sinne gehandelt und geredet habe.

Betreffs dieser zweiten Stelle im kaiserlichen Edikt, die den Honorius sui . . . oppugnator nennt, wurde einfach auf das Synodalschreiben der Synode von Rom und des Papstes Agatho verwiesen, wo von den eigentlichen Häretikern Theodor von Pharan, Cyrus, Sergius u. A. auch gesagt ist, daß sie »von der Wahrheit abgewichen seien und sich selbst widersprochen hätten« (»sibi ipsi contraria docuerunt«) [4]).

So ist die Berufung auf Konstantin seitens der Partei der Wilmers, Anonymus etc. völlig mißlungen, zumal da, wenn der Kaiser sich auch in ihrem Sinne ausgesprochen hätte, doch nichts an der klaren Verwerfung des Honorius als Häretiker durch die Synode selbst geändert würde.

Margerie und die Monumenta haben mit voller Sicherheit daran festgehalten, daß der Papst nur als Begünstiger der Häresie, wegen Nachlässigkeit verdammt wurde. Der Regensburger Anonymus vertrat diese These als eine Mutmaßung, allerdings als eine solche, »die eine große Wahrscheinlichkeit für sich habe«, ebenso wie Hergenröther und Schneemann [5]).

---

1) Cf. Ruckgaber, S. 12 f. Hier geißelt Ruckgaber scharf die Übersetzung des Regensburger Anonymus: »Wir verdammen den Honorius, der jene Häresie begünstigte, beförderte und befestigte«. Das »in omnibus« der lateinischen Version sei einfach fallen gelassen, »concurrere« mit »befördern« wiedergegeben, was eine Abschwächung einführe; »confirmare« falsch mit »befestigen« übersetzt. Dazu zitiert Ruckgaber noch den griechischen Text: *τόν κατά πάντα συναιρέτην καὶ σύνδρομον καὶ βεβαιωτὴν τῆς αἱρέσεως,* woraus hervorgehe, daß die lateinische Übersetzung horum haereseos in omnibus fautorem für *συναιρέτην* unrichtig sei. *συναιρέτης* bezeichne den Papst als einen Menschen, der dieselbe Wahl mit Sergius getroffen habe, sein vollkommener Gesinnungsgenosse gewesen sei. — Ob dem Kaiser diese Etymologie des Ausdrucks Häretiker gegenwärtig gewesen ist, bezweifle ich allerdings stark. Jedenfalls wird Honorius nicht als fautor, sondern als wirklicher Mithäretiker angesprochen.

2) S. 342 f. 3) Mansi XI, 699. 4) Mansi XI, 294. So Renouf, S. 13.

5) Hergenröther, Antijanus, S. 54; Schneemann, S. 22; cf. Katholik, S. 691 und Dublin Revien 1868, S. 217.

Letztere sind indes bereit, eventuell diese ganze Auffassung von dem Verdammungsurteil des Konzils fallen zu lassen bezw. zurückzustellen. Front gegen eine solche Aufstellung machen außer Pennacchi und Hefele auch Rauscher und Döllinger [1]).

Pennacchi fragt entrüstet, welcher »cordatus vir« könne derartige Worte, wie sie das Konzil brauche, in anderem Sinne verstehen, als in dem, welchen sie vortragen. Alle die, welche die Wahrheit lieben, müssen, meint er, die Verdammung des Honorius als Häretiker zugeben [2]). Renouf drückt sich noch stärker aus: »It is a simple untruth, to say, that he was condemned for neglect« [3]). In der Tat kann nicht leicht ein Ausdruck zu stark sein, um die Kampfesweise jener Partei gebührend zu verurteilen. Neuerdings ist diese Verteidigungsstellung auch von allen Honoriusforschern aufgegeben worden, selbst von Grisar [4]).

Das Zugeständnis, daß Honorius sicher oder möglicherweise 680 als Häretiker verdammt worden sei, war erstaunlich. Gab man damit nicht die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes preis? Durchaus nicht; denn das Konzil ist mit seinem Anathem einem Irrtum verfallen, einem »Error facti«. Damit hat es aber nicht einen Error in facto dogmatico begangen, da in dieser Beziehung ein ökumenisches Konzil nicht irren kann, sondern nur einen Irrtum »bezüglich eines partikulären Factums infolge falscher Informationen«, woran die falsche Version des Honoriusbriefes aus dem Lateinischen ins Griechische schuld war [5]). Solcher schon von Bellarmin [6]) versuchten Ausflucht stellt Hefele entgegen, daß dem Konzil das lateinische Original der Briefe des Honorius vorgelegen habe und von den römischen Gesandten selbst als mit der griechischen Übersetzung übereinstimmend befunden worden sei [7]). Auch von infallibilistischer Seite hielt man die Annahme eines Error facti für bedenklich, da beide Schreiben in der Versammlung verlesen worden waren [8]).

---

1) Döllinger, »Erwägungen«, S. 16; Friedrich, Quirinus, S. 350; Stimmen vom Konzil, S. 17; Maret, Das allgem. Konzil I, S. 209; Dublin Review 1870, S. 395; Rozière »Liber diurnus« CXXXII.

2) S. 236 u. 275. 3) S. 11.

4) W. u. W. Kirchenlexikon, 2. Aufl., 6. Band, S. 254.

5) Das ist z. B. Dechamps' Ansicht (Briefe, S. 83; cf. Das ökum. Konzil: Stimmen aus Maria Laach, Heft VIII, 1870. Das Konzil und der Neugallikanismus, S. 85). — Es ist mir zweifelhaft, was Anonymus, Seite 30 und Antijanus, S. 54 unter einem Error facti verstehen, ebenfalls bleibt unklar, ob Scheeben an einen Error facti oder Error in facto dogmatico dachte, wenn er sagte, das Konzil habe sich getäuscht; deshalb lassen wir diese Autoren außer Betracht.

6) Lib. IV de Rom. Pontif. c. 2.

7) Mansi XI, 546 sq. — Hefele, Causa, S. 21; cf. Rozière, S. CXXXVII.

8) Wieser, S. 57, Anm. 1.

Noch größer wird unser Erstaunen, wenn wir lesen, daß Pennacchi, welcher wußte, daß die Briefe des Honorius unverfälscht vorgelegen hatten, sogar den von Dechamps perhorreszierten Error in facto dogmatico auf dem Konzil von 680 annimmt[1]), denn hierdurch war wohl die Unfehlbarkeit hinsichtlich des Honorius festgestellt, aber die Unfehlbarkeit eines ökumenischen Konzils, welche römische Lehre ist, wurde damit scheinbar preisgegeben. Unser Erstaunen wird geringer, wenn wir hören, daß man ein Hintertürchen hatte, aus dem man wieder völlig infallibilistisch-orthodox herausschlüpfte, indem man dem Konzil bezüglich dieses Anathemas die Ökumenizität absprach. Diese Meinung ist weit verbreitet. Pennacchi ist sehr ausführlich in diesem Punkt, da er ja die Verdammung des Papstes, als wirklichen Häretikers bewiesen hatte. Mit dem Nachweis der Ungültigkeit der den Honorius verwerfenden Konzilssentenzen mußte seine Verteidigung der Unfehlbarkeit des Papstes Honorius stehen und fallen. Betrachten wir seine Darlegungen[2]). Das Konzil war nach Pennacchi an den Stellen, wo es den Honorius verurteilte, weder ökumenisch noch legitim, repräsentierte nicht die Universalkirche, sondern nur die orientalische Kirche, denn die Väter standen nicht mit dem Haupte der Kirche, dem römischen Pontifex, dem Zentrum der Einheit des katholischen Glaubens in Verbindung. Auf allen ökumenischen Konzilien sei der Glaube stets nach der Tradition der römischen Kirche definiert worden, und Konzilien, die vom Papste nicht approbiert worden seien, hätte die Kirche nicht angenommen. Manchmal sei auch nur ein Teil der Konzilsbeschlüsse vom Papst bestätigt und dann dieser allein von der Kirche akzeptiert worden. Und diese Behauptung hält Pennacchi sogar hinsichtlich des 1. Konzils von Konstantinopel und des 5. Konzils aufrecht.

Döllinger hatte in seinen »Erwägungen« die gegenteilige, sehr richtige Ansicht ausgesprochen »die Beschlüsse der alten Konzilien über Glaubensfragen hatten volle Kraft und wurden überall angenommen, ohne daß man eine Bestätigung derselben durch den Papst für nötig gehalten hätte und bevor eine solche erfolgt war«. Dies wurde von Döllinger nachgewiesen am 1. Konzil von Nizäa und an dem Konstantinopolitanischen von 381. Bis heute ist seine Auffassung noch nicht widerlegt[3]).

---

1) S. 204 ff. 2) l. c.

3) Döllinger, »Erwägungen«, S. 7. — RE [3], XIX, S. 262 f. weist Hauck die völlige Abhängigkeit der alten Konzilien vom Kaiser und ihr Zustandekommen ohne Papst nach. »Die päpstliche Bestätigung der Beschlüsse ökumenischer Synoden wurde weder geübt noch gefordert.« (S. 268.)

Die Infallibilisten mußten sie freilich für irrig erklären, denn auf Grund der Theorie »kein Konzil ohne Papst« gewannen sie einen neuen Rückhalt, der allerdings nicht nur allgemein, sondern speziell verteidigt und befestigt werden mußte. Nach dieser Theorie hatte die Verdammung des Honorius nur soweit Rechtskraft, als sie vom heiligen Stuhl bestätigt ward [1]). Aber die Gegner stellten Tatsachen hin, aus denen sie bewiesen, daß der Päpstliche Stuhl dem Urteil des Konzils bzw. der Orientalen beigetreten war.

Hefele konstatierte, daß auch die anwesenden Legaten des Papstes, welche präsidierten, nicht den geringsten Einwand erhoben, weder *α)* gegen die Kompetenz des Konzils, noch *β)* gegen die materielle Richtigkeit des Urteils, und daß auch der Papst (Leo II) selbst den Spruch der Synode bestätigt habe [2]). Also galt es jetzt für die Infallibilisten, diese beiden Behauptungen zu widerlegen.

Die Zustimmung der Legaten wurde ganz verschieden ausgelegt. Die Gegner der Unfehlbarkeit gaben zu verstehen, daß aus der stillschweigenden und widerspruchslosen Zustimmung der Legaten, ihre Übereinstimmung mit Agatho folge [3]). In seiner Konziliengeschichte 1858 hatte Hefele diese Schlußfolgerung schon für möglich, wenn auch nicht für bewiesen gehalten. Er wies dort auf die Worte Hadrians II. über die Verurteilung des Honorius durch das Konzil von 680 hin. Sie lauten: »Quamvis nec ibi, nec patriarcharum nec ceterorum antistitum cuipiam de eo fas fuerit proferendi sententiam, nisi ejusdem primae sedis Pontificis consensus praecessisset auctoritas« [4]). Aus diesem Satze könne man auf eine Geheiminstruktion der Gesandten durch Papst Agatho betreffs Verdammung seines Vorgängers schließen. In dem Falle sei es natürlich, daß die Synode sagte: »sie habe diejenigen mit dem Anathem belegt, welche bereits von Agatho als verwerflich bezeichnet worden seien«. Dem gegenüber behauptet der Artikel in der Dublin Review [5]), auf Grund der Äußerung Hadrians II. sei nur die Annahme einer Erlaubnis für die Legaten zur Prüfung der Briefe des Papstes auf dem Konzil und zu einem Urteil darüber möglich. Aber daß Agatho vorher der Verdammung des Honorius zugestimmt habe, könne man nicht daraus entnehmen. Ausdrückliche Anweisung habe Agatho nicht gegeben, weil er wohl gewußt habe, daß die Konzilssentenz nachher ohne ihn doch nicht irreformabel

1) So Anonymus, S. 31; Antijanus, S. 53; Scheeben, S. 26 f.; Monumenta, S. 20; Dechamps Briefe, S. 107; (auch schon Katholik, S. 693; Schwane, S. 524) ferner Cullen in der 54. Gen.-Kongr. Acta etc. III, 98 ff. bei Granderath III, S. 175. 2) Causa, S. 12. 3) Cf. Hefele, Causa, S. 35. 4) Mansi XVI, c. 126. 5) 1868, S. 218 f.

sein werde. Nach der Dublin Review war Agatho also trotz der geheimen Erlaubnis an die Legaten zur Prüfung der Honoriusbriefe von ihrer Rechtgläiubigkeit überzeugt. Diese Annahme einer vorhergehenden Erlaubnis zum Eintritt in ein Urteil über Honorius hatte auch der Regensburger Anonymus[1]) nötig, um gegen Hefele Front machen zu können, der aus dem Anathem des Konzils den Schluß zog, daß dieses sich als Richter über einen (ex cathedra sprechenden) Papst betrachte[2]). Die Regensburger Broschüre wußte, daß der lebende Papst nur gerichtet werden könne, wenn er sich freiwillig dem Gericht unterwerfe, gegen seinen Willen aber nur, wenn er persönlich und hartnäckig häretisch werde, in welchem — allerdings unmöglichen Falle — er aber als offenkundiger Häretiker nicht mehr Glied der Kirche, also noch viel weniger Papst sei. Richte ein Konzil über einen verstorbenen Papst, so müsse bedacht werden, daß dieser in seinen Nachfolgern weiterlebe und durch deren Mund sich selbst freiwillig dem Spruch unterwerfe. So sei dem Eintreten des Konzils von 680 in ein Gericht über Honorius die mündliche oder schriftliche Erlaubnis des heiligen Stuhls vorausgegangen. Wunderlich, daß man mit einem solchen rein theoretischen Gedankengebilde die widrigen historischen Tatsachen, auf die Hefele sich stützte, ungefährlich machen zu können wähnte!

Pennacchi hat diese Verwertung einer derartigen eventuellen Erlaubnis Agathos zum Eintreten in ein Urteil über seinen Vorgänger nicht beachtet. Da er den päpstlichen Stuhl ganz aus der Verdammungsaffäre herausziehen wollte, wehrte er entschieden die Hypothese einer Geheiminstruktion ab. Er hat sich besonders eingehend mit der Zustimmung der Legaten beschäftigt[3]): Die Legaten haben ihre Befugnis überschritten, indem sie der Verurteilung des Honorius zustimmten und deshalb ist ihre Zustimmung ohne Autorität. Agatho hat ihnen keinen Auftrag zu solcher Zustimmung gegeben, hat er doch im Gegenteil im Briefe an die Kaiser den Honorius von jeder Häresie gereinigt, wenn er sagt: Licentiam proinde eis sive auctoritatem dedimus apud tranquillissimum vestrum imperium, dum jusserit ejus clementia, simpliciter satisfaciendi in quantum eis dumtaxat injunctum est, ut nihil profecto praesumant augere, minuere vel mutare, sed traditionem huius apostolicae sedis, ut a praedecessoribus Apostolicis Pontificibus instituta est, sinceriter enarrare[4]). Selbst wenn sich diese Instruktion auch nur auf

1) S. 24 f. 2) Causa, S. 11.
3) Siehe zum Folgenden Pennacchi, S. 220—226.
4) Mansi XI, 235 sq.

den Glauben der römischen Kirche bezogen hat, so hat Agatho den Legaten jedenfalls keine Vollmacht zur Verdammung des Honorius erteilt; und wenn Agatho behauptet, die römischen Bischöfe hätten semper dem monotheletischen Irrtum widersprochen, so hat er doch auch den Honorius miteinbegriffen. Geheiminstruktion ist unmöglich, weil Agatho damit ja gegen sein Gewissen und seine Überzeugung gehandelt hätte. Nein, Agatho hat seinen Legaten so strikte Order erteilt, weil er erfahren hatte, daß die Orientalen Honorius für einen Ketzer hielten, und weil er die Verdammung des Honorius nicht legitim werden lassen wollte. Doch weshalb haben die Gesandten denn nicht den Befehl gehorsam ausgeführt? wirft Pennacchi sich selber ein. Er antwortet: der Schluß ist falsch: die Legaten haben geschwiegen, also haben sie Erlaubnis gehabt, der Verdammung des Honorius zuzustimmen. Können sie nicht geschwiegen haben, weil sie fürchteten, wenn sie sich widersetzten, würden die Griechen sich auch der Verdammung des Sergius widersetzen? und daß die gläubigen Christen den Sergius, Pyrrhus etc. für rechtgläubige Männer halten konnten? Was, wenn sie geschwiegen hätten aus Furcht, das Konzil könne aufgelöst werden, oder sie als ungelehrte Männer könnten den Sophismen der Griechen nicht stand halten und so mehr schaden als nützen, oder weil sie Widerstand für unnütz hielten?[1]) Oder können sie nicht geschwiegen haben aus Klugkeit, weil sie wußten, daß der römische Bischof ja die Akten des Konzils bestätigen mußte und hofften, dieser werde ein Mittel finden, die Verurteilung ungiltig zu machen? Also haben die Legaten nicht zugestimmt, weil sie den Honorius für einen Ketzer hielten, oder weil sie gar dazu Auftrag vom Papst gehabt hätten, sondern sie haben aus diplomatischer Klugheit zugestimmt und damit ihre Befugnis überschritten, und deshalb ist ihre Zustimmung und Unterschrift null und nichtig[2]).

Diese Polemik Pennacchis war doch sehr anfechtbar, denn die Erwägungen, welche Pennacchi den Legaten als Grund ihres Schweigens zuschreibt, erklären höchstens, daß sie die Freisprechung des Papstes nicht mit Energie durchfochten, sie erklären aber nicht, daß sie nicht einmal den geringsten Versuch zu seiner Verteidigung unternahmen[3]). Friedrich[4]) erblickte in der Unterschiebung, die Legaten hätten nicht widersprochen, um das Konzil nicht zu gefährden, einen schweren Vorwurf für ein allgemeines Konzil und einen Mangel an Achtung vor ihm. Mit Recht.

---

1) Pennacchi, S. 224; cf. Antijanus, S. 53, auch schon Hagemann, Theolog. Literaturblatt 1869, S. 77. 2) Pennacchi, S. 225–26.
3) Cf. Ruckgaber, S. 20. 4) Theolog. Literaturbl. 1870, S. 411.

Ferner hat Hefele[1]) richtig gesagt, daß Agatho, wenn er auch die Infallibilität der römischen Kirche lehre, damit noch nicht die Unfehlbarkeit aller römischen Bischöfe ausspreche. Mit dem Worte »tacendo« in dem Satze, die Päpste hätten die Patriarchen ermahnt, ut a pravi dogmatis heretico errore saltem tacendo desisterent, ist auch meines Erachtens auf Honorius hingedeutet, aber ich höre aus diesen Worten eine Unsicherheit Agathos heraus. Weil er nichts Günstigeres über seinen Vorgänger berichten kann, erinnert er wenigstens an das sehr zweifelhafte Verdienst, zum Stillschweigen gemahnt zu haben[2]).

Aus diesen meinen kritischen Bemerkungen geht hervor, daß Pennacchis Bemühungen, die Zustimmung der Legaten für die päpstliche Unfehlbarkeit ganz unschädlich zu machen, mißlungen sind. Ja, gerade wenn Pennacchi im Recht wäre mit der Annahme, daß die Legaten die Worte des Briefes Agathos als strikte Order gefaßt hätten, nur vom Glauben zu reden und sich von einer Verdammung des Honorius fernzuhalten, so wäre es m. E. unbegreiflich, daß sie dennoch der Verurteilung zustimmten. Umgekehrt scheint mir aber auch die Anschauung Renoufs[3]) z. T. auch die Hefeles (1858), die Legaten hätten die Instruktion gehabt, den Honorius preiszugeben, zu weit gegangen. Es ist hier alles in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt, das auch die Äußerung eines 200 Jahre später lebenden Papstes, selbst wenn sie ganz klar wäre, nicht aufhellen kann. Und so stand wieder Hefele mit seinem vorsichtigen Urteil siegreich da: »Daß die päpstlichen Legaten durch Unterzeichnung der Akten des 6. allgemeinen Konzils gegen den Willen des Papstes Agathos gehandelt und sein Vertrauen mißbraucht haben, steht nirgends zu lesen; nirgends läßt sich auch die leiseste Spur davon entdecken«[4]). Halten wir uns außerdem vor, daß die Legaten sogar nach ihrer Rückkehr noch hoch geehrt wurden, so ist Hefeles Ansicht glänzend gerechtfertigt und auch die These Pennacchis widerlegt, außer den Legaten hätten nur die Orientalen den Honorius als Häretiker verdammt. Hefele erinnert an die drei Bischöfe und vier sonstigen Kleriker, die von der römischen Synode gesandt worden waren, und an die drei griechischen päpstlichen Vikarien aus dem östlichen Illyrien,

1) Causa, S. 23.

2) Ruckgaber, S. 17, fügt hinzu, Agatho bleibe mit seiner Betonung des stetigen Eintretens seiner Vorgänger für die Wahrheit ein völlig redlicher Mann, da er »im Begriff stehe, durch seinen Bevollmächtigten den Einen, der diese Ausnahme bildet, in feierlichem Gericht der ganzen Welt zu nennen«.

3) S. 17. 4) Causa, S. 35.

welche damals zum Patriarchat Rom gehörten, die sämtlich mit unterschrieben hatten. Also waren es nicht nur die Orientalen. Doch Hefele will einmal die Tatsache voraussetzen, nur die Orientalen hätten den Honorius wegen Häresie verurteilt. Daraus würde aber nur folgen, daß die Orientalen, die damals noch zur Kirche gehörten und mindestens die Hälfte ihrer Glieder ausmachten, von der päpstlichen Unfehlbarkeit nichts wußten [1]).

Ich brauche diesen in sich klaren Worten Hefeles nichts hinzuzufügen.

2. Die Verurteilung des Honorius durch Leo II.

Wir wenden uns zu dem Schreiben Leos II., des Nachfolgers von Agatho, das die Beschlüsse der Synode von 680 bstätigte und an den Kaiser und die orientalischen Bischöfe gerichtet ist, sowie zu einem Briefe Leos an die spanischen Bischöfe und einem dritten entweder von demselben Papst oder von seinem Nachfolger Benedikt II. herrührenden Schreiben. Die uns interessierende Stelle in dem Bestätigungsschreiben lautet [2]): Anathematizamus praeterea atque execramur omnes haereses, omnesque earum auctores atque fautores . . . Pariterque anathematizamus novi erroris inventores, id est Theodorum Pharanitanum Episcopum, Cyrum Alexandrinum, Sergium, Pyrrhum, Paulum, Petrum Constantinopolitanae ecclesiae successores magis quam praesules, nec non et Honorium, qui hanc apostolicam ecclesiam non apostolicae traditionis doctrina lustravit, sed persana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est et omnes, qui in suo errore defuncti sunt. Similiter anathematizamus et abominamur imitatores eorum et complices, qui dudum fuerunt vel nunc usque sunt, id est Macarium . . . cum sui erroris discipulo, imo magistrato Stephano; et cum eis Polychronium, novum ut veredictum est, Simonem, . . .; et qui similia eorum sapuerunt vel sepiunt, es qui unam operationem dicere praesumpserunt vel praesumunt in duabus naturis Domini nostri Jesu Christi, quos et sancta universalis supra memorata sexta synodus abdicavit.

Alle in dieser Streitsache gegen die päpstliche Unfehlbarkeit opponierenden Männer sahen in den Worten Leos II. eine Verurteilung des Honorius wegen Häresie, während die Partei der Unfehlbarkeitsfreunde eine Verdammung nur wegen Nachlässigkeit erkannte [3]) oder wegen »Begünstigung der Häresie« [4]).

---

1) Causa, S. 35 f. 2) Mansi XI, 731.
3) Pennacchi, S. 237; Dechamps Briefe, S. 114 ff.; Guéranger, S. 45.
4) Schneemann, S. 62; cf. Wilmers, S. 74.

Die, welche glaubten, Honorius sei auf dem 6. Konzil wegen Begünstigung der Ketzerei verurteilt, hielten die Worte Leos für eine Interpretierung der dunkeln Konzilssentenz [1]). Nach Hefele und seinen Gesinnungsfreunden wurde von Leo der Verdammungsspruch des Konzils wegen Häresie bestätigt. Pennacchi, der Honorius 680 als Ketzer verdammt weiß, fand in Leos Schreiben eine Abrogierung, eine Korrektur des Konzilsspruches.

Hören wir die Gründe, die auf beiden Seiten maßgebend waren. Pennacchi hat verschiedene Stützen für seine Ansicht, daß Honorius nur als Begünstiger und wegen Nachlässigkeit von Leo verdammt wurde. 1. Die Vorgänger Leos hätten gewöhnlich fast wörtlich die Dekrete der Synode bei der Approbation widerholt. Dagegen ergibt sich ihm bei einer Vergleichung der Sentenz Leos und der Konzilssentenz in der Epistola synodica an Agatho, daß Leo den Honorius aus der Zahl derer, die wirklich Häretiker waren, ausgestrichen habe. 2. Leo behaupte von Honorius nicht »maculasse fidem«, sed maculari permisit [2]). Dechamps läßt einen kompetenten Hellenisten, Herrn Maunoury, ausführlich diese ganze Stelle behandeln. Die lateinische Lesart »immaculatam fidem subvertere conatus est« sei unrichtig und müsse der besseren Randlesart weichen: »immaculatam maculari permisit«. Der griechische Text laute so: *Ἀναθεματίζομεν τοὺς ἐφευρετὰς τῆς νέας πλάνης: τοῦτ' ἐστι Θεόδωρον* etc. . . . *Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ὀνώριον, ὅστις ταύτην τὴν Ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν οὐκ ἐπεχείρησε διδασκαλίᾳ ἀποστολικῆς παραδόσεως ἁγνίσαι, ἀλλὰ τῇ βεβήλῳ προδοσίᾳ μιανθῆναι τὴν ἄσπιλον παρεχώρησε* [3]). Dechamps übersetzt ins Lateinische: Anathematizamus inventores novi illius erroris: scilicet Theodorum etc. . . . nec non et Honorium, qui hanc apostolicam Ecclesiam non conatus est doctrina apostolicae traditionis puram tueri, sed profana illa proditione maculari immaculatam permisit [4]). Die falsche lateinische Übersetzung füge im Schwunge der Rede noch auf eigenen Antrieb das Wort fidem bei, und verbinde dann immaculatam mit fidem, anstatt das Adjektivum auf ecclesiam zu beziehen. Hierdurch werde der Sinn in sehr beklagenswerter Weise geändert. Nach Leo II. lasse Honorius den Apostol. Stuhl durch einen Makel befleckt werden, nach dem Übersetzer aber strebe Honorius danach, den Glauben selbst umzustürzen. Nach dem Griechischen endlich sei es der treulose Neuerer, welcher der römischen Kirche einen Makel anhänge; nach dem Lateinischen sei es Honorius selbst, der

1) cf. Katholik, 1863, S. 695, und Dechamps, Briefe, S. 121.
2) Pennacchi, S. 240 f. 3) Mansi XI, 733. 4) S. 116.

durch seinen Verrat den Glauben stürzen wolle[1]). Schneemann[2]) übersetzte nun den griechischen Text: »wir sprechen das Anathem über die Erfinder des neuen Irrtums, nämlich . . ., sowie über Honorius, welcher diese apostolische Kirche nicht mit der Lehre der apostolischen Religion erleuchtete, sondern durch profanes Preisgeben (Verlassen in der Not) zugab, daß der unbefleckte Glaube befleckt werde«. Hier ist προδοσία nicht mit Verrat, sondern mit Preisgeben wiedergegeben. Und τὴν ἄσπιλον bezieht Schneemann nicht auf ἐκκλησίαν, sondern auf das nähere διδασκαλία, um nicht dem Honorius eine Beschuldigung der ganzen Kirche in den Mund zu legen, die doch unwahr gewesen wäre. Er zitiert die Worte Döllingers in seinem Lehrbuch: »Damit war fast mehr gesagt, als dem geschichtlichen Hergang entsprach, da Honorius der einzige Anhänger des Monothelismus in Rom gewesen.« Schneemann wollte durch Leo den Papst Honorius nicht der Häresie bezichtigt sein lassen, sondern er gibt dem Text den Sinn: »Honorius ließ aber den apostolischen Glauben befleckt werden, indem er nicht verhinderte, daß der Glaube der Kirche in vielen ihrer Glieder durch den Irrwahn besudelt wurde«[3]). Man kann also den Honorius durch eine mildere Übersetzung besser stellen; Dechamps-Maunoury versuchte dies aber auf eine andere Weise, indem er bestritt, daß die Worte τῇ βεβήλῳ προδοσίᾳ auf παρεχώρησε (permisit) bezogen werden könnten. Sie seien die notwendige Ergänzung zu μιανθῆναι (maculari)[4]). »Der Artikel τῇ, den mehrere übersehen, ist sehr wichtig, weil er den Sinn von βεβήλῳ προδοσίᾳ (profana illa proditione) bestimmt. Wenn diese Worte die Ergänzung von παρεχώρησε wären, so müßte man übersetzen: ‚Honorius ließ zu, durch den ruchlosen Verrat, daß die unbefleckte Kirche befleckt wurde', was keinen Sinn gäbe. Bezieht man jedoch diese Ergänzung auf das Verbum μιανθῆναι, so ergibt sich der ganz natürliche Sinn: ‚Honorius ließ zu, daß die unbefleckte Kirche durch den ruchlosen Verrat befleckt wurde' und dieser ruchlose Verrat ist nichts anderes als die Schurkerei des Sergius, des Erfinders der neuen Häresie, wie der heilige Leo sagt«[5]).

Ganz anders lassen sich wieder die Bestreiter der Infallibilität hören, nach deren Meinung Leo II. das Verdammungsurteil über den Papst Honorius in demselben Sinne bestätigt

1) Dechamps, Briefe, S. 117. 2) Auch Hefele, Konz.-Gesch. 1858. 3) Schneemann, S. 60. 4) Dechamps, Briefe, S. 117.

5) Mit dieser Ansicht Dechamps' (a. a. O. S. 118) stimmt überein Anonymus, S. 31. — L'Univers nach Maret (Le Pape et les évêques, S. 93): laissa souiller cette doctrine immaculée par une trahison profane (nämlich des Sergius).

hat wie die Synode. Hefele gab in seiner Broschüre [1]) die Übersetzung: »Ebenso anathematisieren wir die Urheber des neuen Irrtums .... und auch den Honorius, der diese apostolische Kirche nicht durch die Lehre der apostolischen Überlieferung heiligte, sondern den unbefleckten Glauben durch unheiligen Verrat zu verkehren versucht hat (profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est; — nach dem Griechischen zuließ — παρεχώρησε , daß .... verkehrt werde) und alle, die in ihrem Irrtum gestorben sind«. Und wenn Döllinger die fragliche Stelle, ebenso wie seine Gegner, in den Papstfabeln [2]) erklärt: »der die römische Kirche nicht mit apostolischer Lehre erleuchtete, sondern zugelassen habe, daß sie, die früher rein gewesen, durch eine gottlose Irrlehre (profana perfidia) befleckt werde«, so nimmt auch er die gottlose Irrlehre auf Seiten des Honorius an. Gratry [3]) übersetzt ganz ähnlich wie Hefele und fährt fort: »Welchen Ausdruck man auch für den richtigen halten mag, durch einen gottesräuberischen Verrat den Glauben erschüttern, oder die Erschütterung des Glaubens in gottesräuberischem Verrate zulassen, das eine wie das andere ist keine Verschuldung durch Nachlässigkeit, sondern das eine wie das andere ist tätliche, wirkliche, schuldbare Häresie« [4]).

Und nun unser Urteil? Fast könnte man versucht sein, wenn man die beredten jesuitischen Auslassungen Maunourys und Schneemanns liest, ihnen in der Auslegung des Bestätigungsschreibens zuzustimmen. Es war ein Fehler Hefeles, auch Gratrys, den Wortlaut des lateinischen Textes in dem Streit zu verwenden neben dem griechischen, oder gar, wie Hefele es in dem Nachtrag tut [5]), den lateinischen Text ganz allein zu zitieren, oder wie Maret den lateinischen Text allein als Original und maßgebend anzusehen [6]) und zu übersetzen: »Der ... versucht hat, durch eine menschliche Lehre den unversehrten Glauben zu untergraben« [7]). Aber doch haben die Opponenten den Sinn Leos II. richtig getroffen, ob wir mit Döllinger, Dechamps und Schneemann [8]) τῇ βεβήλῳ προδοσίᾳ nun zu μιανθῆναι oder mit Hefele zu παρεχώρησε ziehen müssen. Mir scheint gerade gegen Dechamps und Schneemann die Beziehung zu παρεχώρησε

---

1) Causa, S. 12 f. 2) S. 138. 3) Briefe, S. 21 f.

4) S. 22. Renouf und Rozière geben daher auch direkt die Worte profana proditione wieder mit: »durch seinen profanen Verrat«, worunter sie eben seine Ketzerei verstehen (Renouf, S. 5, und Rozière, S. CXLII).

5) Causa, S. 35. 6) Maret, Le Pape et les évêques, S. 93.

7) Maret, Das allgem. Konzil, Band I, S. 210.

8) Cf. Anonymus (S. 31 f.), L'Univers bei Maret, Le Pape et les évêques, S. 93.

näher zu liegen. Denn worüber müßte ein römischer Papst sich mehr entrüsten, über die Tatsache einer Befleckung der Kirche oder über eine Befleckung der Kirche durch einen Papst? Sicherlich mehr über das letztere. Und daher der Artikel τῇ — durch diese (unerhörte!) προδοσία. Wer erkennt nicht sofort in der Übersetzung: Preisgeben, Verlassen in der Not, die Absicht, die Schuld des Honorius harmloser ausgedrückt werden zu lassen, während doch προδοσία weit häufiger als »Verrat« gebraucht wird. Doch zugegeben, es müsse mit Preisgeben übersetzt werden, was hat Honorius danach denn preisgegeben? Doch wohl das Licht der reinen Lehre oder die Kirche, und diese dadurch, daß er eben nicht orthodox, sondern häretisch lehrte. Darum sind Pennacchi und andere nicht im Unrecht, wenn sie sagen, Honorius werde im Unterschied von einer einfachen Einreihung seines Namens unter die der andern Ketzer in dem Schreiben der Synode an den Papst Agatho besonders behandelt. O gewiß, aber aus einem andern Grunde als jener meint, nicht um ihn als minder schuldig hinzustellen, sondern grade, um das hervorzuheben, was ihn, den Ketzer, noch besonders belastet, nämlich, daß er in seiner verantwortungsvollen Stellung als Papst, die ihn zum Hüter des Lichts der reinen Lehre bestellte, gerade das Gegenteil tat, unheiligen Verrat übte durch seine Ketzerei und so zuließ, daß die römische Kirche oder die reine Lehre befleckt wurde.

Hätten wir diese Stelle allein, so könnten wir noch zwischen den Auffassungen der beiden Gegner schwanken, aber man lese einmal die Stelle im Zusammenhang. Ich zitiere wörtlich Ruckgaber[1]): »Ist es denn nicht sonnenklar, daß in dem Satzglied: et omnes, qui in sui errore defuncti sunt, das omnes regiert wird von dem Anathematizamus (praeterea), und daß es die sämtlichen voraus genannten und mit ihnen überhaupt alle verstorbenen Monotheleten zusammenfassen will? Ist es nicht sonnenklar, daß mit dem Worte: Similiter anathematizamus nun ein anderer Satz beginnt, der von den lebenden imitatores et complicis der Verstorbenen handelt, und daß die Schlußworte: et qui similia eorum etc. sapuerunt vel sapiunt et qui unam videlicet voluntatem et unam operationem dicere praesumpserunt vel vel praesumunt in duabus naturis Domini nostri Jesu Christi ..... die Häresie dieser imitatores et complices sowohl, als derjenigen schildern, die ihnen im Tode vorangegangen und denen sie im Irrtum nachgefolgt sind? Sagt also Leo II. nicht auf das Unzweideutigste, daß Honorius *in suo errore defunctus est* und wird dieser error nicht Wort für Wort, wie

1) S. 27.

es das Konzil getan, charakterisiert?« Wir fügen hinzu zur Erhärtung des von Ruckgaber Gesagten: Zuerst sind genannt die inventores, unter diesen Honorius[1]); dann die imitatores eorum. Haben sie die vorherigen nachgeahmt, dann auch den Honorius. Worin aber? Indem sie durch Nachlässigkeit, ohne selbst Häretiker zu sein, nur nicht gegen die Irrlehre vorgingen? Unmöglich, sondern es heißt »qui unam voluntatem et unam operationem dicere praesumpserunt«. Also, sollen sie die inventores, unter ihnen den Honorius, nachgeahmt haben, so hat Leo auch den Honorius als Monotheleten verdammt. Der Schluß der hier in Frage kommenden Worte ist: quos et sancta universalis supra memorata sexta synodus abdicavit. Diese hat Honorius als Ketzer verdammt. Und Leo verwirft ihn, wie die Synode. Es ist also ganz klar das Recht der Opponenten für ihre Behauptung hinsichtlich des Bestätigungsschreibens Leo's erwiesen und damit auch die Berechtigung ihrer Ansicht über das zweite und dritte Schreiben Leos.

Auch in den Briefen an die spanischen Bischöfe und an König Ervig ist nach den Infallibilisten Honorius nämlich nicht wegen Häresie verurteilt, sondern wird ausdrücklich von denen unterschieden, welche sich des Verbrechens gegen die Reinheit der apostolischen Tradition schuldig gemacht haben. In dem Briefe an die Bischöfe[2]) werde Honorius nur verdammt, weil er in Ausübung seiner Amtspflicht nachlässig gewesen sei und das von andern entzündete Feuer der Häresie nicht ausgolöscht habe. Dechamps gibt die Worte also: »Alle diese, welche wegen ihres Verbrechens gegen die Reinheit der apostolischen Tradition von ewiger Verwerfung getroffen worden sind, nämlieh: Theodor von Pharan, Cyrus, Sergius, wie auch Honorius, welcher der Pflicht seiner apostolischen Auktorität nicht nachgekommen ist, indem er die Flammen der Häresie, anstatt sie auszulöschen, durch seine Nachlässigkeit genährt hat«[3]). Dieselbe Unterscheidung des Honorius von den Urhebern des Monotheletismus und dieselbe Charakterisierung des Fehlers von Honorius findet sich nach Dechamps auch in einer Stelle des Briefes an König Ervig, die er folgendermaßen wiedergibt:

---

1) cf. Friedrich in der Anmerkung zu der Neuausgabe des Janus, S, 326.
2) Mansi XI, 1052; das ganze Schreiben: 1050—1055.
3) Dechamps, Briefe, S. 114. — Bei Mansi, l. c.: »Qui vero adversum apostolicae traditionis puritatem perduelliones extiterant abeuntes quidem aeterna condemnatione multati sunt, id est, Theodorus Pharanitanus, Cyrus Alexandrinus, Sergius, Pyrrhus, Paulus, Petrus Constantinopolitanus, cum Honorio, qui flammam haeretici dogmatis, non ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit.«

»Alle Urheber .... und mit ihnen Honorius von Rom, der einwilligte, den von seinen Vorgängern ihm unbefleckt überlieferten Glauben beflecken zu lassen«[1]).

Hefele[2]) hatte in dem zweiten Brief an die Bischöfe Spaniens dieselbe Übersetzung wie die Gegner, fand aber keine Abschwächung in den Verdammungsworten über Honorius. Dagegen übersetzte er in dem Briefe an König Ervig die Worte: maculari consensit mit: »der zustimmte, daß die unbefleckte Glaubensregel der apostolischen Überlieferung befleckt werde ...«[3]) und fuhr dann fort »Papst Leo II. hat gerade mit diesen Ausdrücken: „durch seine Nachlässigkeit nährte er die Flamme und er stimmte zu, daß .... befleckt werde" das Richtige getroffen. Er bemerkte wohl aus dem ersten Briefe des Honorius, daß derselbe von richtigen Grundanschauungen über die Person Christi, nämlich von der chalzedonensischen Lehre, ausging, aber falsch konkludierte, also im Herzen nicht eigentlich häretisch dachte, aber faktisch einen spezifisch orthodoxen Terminus verwarf *(δύο ἐνέργειαι)*, und einen spezifisch häretischen Ausdruck *(ἕν θέλημα)* sanktionierte. Er tat dies nicht in bösem Willen (mala voluntas), sondern aus „Nachlässigkeit" (negligentia) und „stimmte der Glaubensverletzung bei" (maculari consensit). Darum anerkannte auch Papst Leo II. seine Verurteilung durch das allgemeine Konzil als materiell begründet; an der Kompetenz des Konzils zu zweifeln, fiel ihm ohnehin nicht ein«.

Abgesehen von der Behauptung[4]), Leo II. habe mit Rücksicht auf die Beobachtung, daß Honorius im Herzen nicht eigentlich häretisch dachte, seine Ausdrücke gewählt, ist Hefele

1) Dechamps, S. 115, Z. 1—7; Anonymus, S. 32. Mit diesem dritten Briefe und seinem maculari consensit beschäftigt sich Schneemann (S. 61) intensiv. Er nimmt hier die Erklärung von Döllingers Papstfabeln (S. 138) an: »Honorius hat nur geschehen lassen, daß die reine Lehre befleckt wurde, er ist nur nicht wachsam oder vorsichtig genug gewesen.«

2) Causa, S. 13; cf. auch Gratry, Brief I, S. 22 f.

3) Gratry übersetzt hier ähnlich, wie die Infallibilisten »der es zugab«, Maret: »zuließ«, Das allgem. Konzil, 1. Bd., S. 210.

4) In den Ausführungen Hefeles über die Leobriefe in seiner Konzil.-Gesch. von 1858 finden sich keine qualitativen Unterschiede in der Beurteilung des Anathems über Honorius, sondern es ist mehr ein Unterschied der Energie. Hatte er dort »unbesonnene, sehr schuldbare Zustimmung« und »Nachlässigkeit« als das angesehen, was Leo gleichmäßig dem Honorius vorwarf, so legt Hefele jetzt mehr den Nachdruck auf die Behauptung Leos, Honorius habe der Glaubensbefleckung zugestimmt. Daß ihn sonst aber dieselbe Auffassung wie 1858 leitet, geht aus der Bemerkung der Konziliengeschichte (S. 270) hervor: »Hieraus und aus dem Folgenden erhellt, daß Assemani (Bibl. juris orient. T. IV p. 163) irrig behauptet, Leo habe dem Honorius bloß »Nachlässigkeit« vorgeworfen, quia orthodoxam doctrinam tradere neglexit.«

auf der richtigen Fährte, wenn er das Wort »negligendo« im Gegensatz setzt zu »mala voluntas« und in »consensit« eine nähere Bestimmung seiner Art von Häresie ansieht. Nicht zu übersehen ist m. E. auch der Gegensatz zu der Bemerkung in Agatho's Brief an die Synode »nunquam neglexerunt«, wie überhaupt die ganze prahlerische Art dieses Briefes vor dem Konzil einer viel bescheideneren Ausdrucksweise Platz gemacht hat.

Zu dem Briefe an König Ervig gibt nun aber Gratry [1]) noch eine Erläuterung, die den Stempel der Wahrheit an der Stirn trägt und eine für Honorius weniger günstige Auslegung der Worte Leo's glänzend rechtfertigt. Er führt mit Absicht die entscheidende Stelle im Urtext vor: »Omnesque haereticae assertionis auctores, venerando consente concilio condemnati, de catholicae ecclesiae adunatione projecti sunt id est Theodorus Pharanitanus episcopus, Cyrus Alexandrinus, Sergius, Paulus, Pyrrhus et Petrus quondam Constantinopolitani praesules, et una cum eis Honorius Romanus, qui immaculatam apostolicae traditionis regulam, quam a praedecessoribus suis accepit, maculari consensit; sed et Macarium Antiochenum, cum Stephano ejus discipulo, imo haereticae pravitatis magistro, et Polychronio quodam insano sene, novo Simone, qui nuper per haereticae praedicationis fiduciam pollicebatur implere, neque rursus ad viam verae fessionis salutem confusus converti, aeterna condemnatione mulctatus est; et omnes hi cum Ario, Apollinario, Nestorio, Eutyche, Severo, Theodosio, Themesio in deitate atque humanitate Domini nostri Jesu Christi unam voluntatem et unam operationem praedicantes, doctrinam haereticam impudenter defendere conabantur: neque enim ut sacerdotes oportuerat, sanctarum Scripturarum et Patrum testimoniis hoc demonstrabant, sed mundanis sophismatibus evangelium Christi callide machinabantur pervertere. Quos omnes cum suis erroribus divina censura de sancta sua projicit ecclesia« [2]).

Nach einer Übersetzung dieser Worte fährt Gratry fort: »Wie jedermann sieht: das Wort Omnes, Alle, kehrt drei Mal wieder in dieser Stelle, am Anfang, in der Mitte und am Schlusse.

In der Mitte, im Anschluß an die Namensliste heißt es: Alle diese — omnes hi —, welche Häretiker waren, Einen Willen und Eine Wirkung in Jesus Christus lehrend.

Am Schlusse, nach der Darlegung ihrer monotheletischen Ketzerei, heißt es: Alle diese — Quos omnes — wurden aus dem Schooße der Kirche ausgeschlossen.

1) Gratry, Brief IV, S. 43 ff. 2) Mansi XI, 1057.

Diejenigen Schriftsteller und Leser, welche nur den Anfang dieser Stelle zitieren oder lesen und da den Honorius am Ende angereiht und mit einer andern Anklage belastet sehen, können, streng genommen, die Meinung hegen, daß Honorius der Liste der Häretiker beigefügt sei, obgleich er sich nur der Begünstigung der Ketzer schuldig gemacht habe. Aber dieses zweite Omnes, Alle, welches der Aufzählung folgt, belehrt uns, daß die Vorhergenannten sämtlich als Verfechter der häretischen Lehre genannt sind: haereticae assertionis auctores, welche ohne Scheu eine häretische Lehre zu verteidigen suchten, die Einen einzigen Willen und eine einzige Wirkung in Jesus Christus behauptet. Und schließlich, wie, daß keine Spur von Zweifel bleiben solle, wiederholt sich der Papst einige Zeilen noch einmal und schließt: »Quos omnes — Alle diese sind, von Gott verworfen, aus dem Schoße der Kirche ausgeschlossen worden«.

Der hl. Leo drückt sich also so kräftig und entschieden aus, als man es in der menschlichen Sprache vermag. Er wiederholt drei Mal, daß von einer Ausnahmestellung nicht die Rede ist. Er sagt: Alle, Alle, Alle! Und Sie[1]) sagen, daß er eine Ausnahme habe machen und dem Ausspruche des Konzils eine andere Bedeutung habe geben wollen!

Kein wahrhaftiger Mensch kann diese dreifache Bestätigung der monotheletischen Häresie des Honorius wegstreiten.« Soweit Gratry.

Wir halten uns dazu vor Augen, daß die nächstliegende und einfachste Übersetzung von »consensit« »er stimmte bei« ist, und nicht »er ließ zu«, auch nicht dem Sinne nach, wie Schneemann in unverständlicher Spitzfindigkeit will.

Und überdies besinnen wir uns noch auf das, was der Liber pontificalis[2]) in seiner Vita Leonis II. sagt und worauf Döllinger[3]) hingewiesen hat: Hic (Leo) suscepit sanctam sextam synodum, qui per Dei providentiam nuper in regia urbe celebrata est . . . in qua et condemnati sunt Cyrus, Sergius, Honorius, Pyrrhus, Paulus et Petrus, nec non et Macarius cum discipulo suo Stephano, sed et Polychronius novus Simon, qui unam voluntatem et operationem in Domino Jesu Christo dixerunt vel praedicaverunt. Honorius wird mitten unter Häretikern genannt, qui (alle ohne Ausnahme) unam voluntatem et operationem in Domino Jesu Christo dixerunt, die von dem 6. Konzil verworfen worden sind. Dieses Konzil nahm Leo an: »Hic suscepit«. Die Vita Leonis entstand kurz nach dem 6. Konzil (merke das »nuper . . . celebrata«!). Also haben

1) Der Angeredete ist Erzbischof Dechamps.

2) ed. Th. Mommsen, Mon. Germ. Gestorum pontificum Romanorum vol. I, Berlin 1898, I. 200. 3) Papstfabeln, S. 140.

die Zeitgenossen von einer Dissonanz zwischen Leos Schreiben und dem Anathem der 6. Synode nichts gewußt.

Das Urteil der Infallibilitätsgegner ist also vollauf berechtigt und damit auch Hefeles Schluß: »Darum anerkannte auch Papst Leo II. seine, des Honorius, Verurteilung durch das allgemeine Konzil für materiell begründet; an der Kompetenz des Konzils zu zweifeln, fiel ihm gar nicht ein«[1]).

3. Die Verurteilung des Honorius durch den Papsteid des Liber diurnus.

Eine bedeutsame Rolle spielte in der Honoriusangelegenheit auch der schon vor dem 7. allgemeinen Konzil und wohl nicht lange nach dem Tod des Konstantin Pogonatus († 685) entstandene[2]) Papsteid, der sich in formula 84 des »Liber diurnus Romanorum Pontificum« findet[3]). Nach ausführlicher Erwähnung der 6. Synode und nach Darstellung der Zweiwillenlehre folgt die für unsere Frage wichtige Stelle: Auctores vero novi haeretici dogmatis Sergium, Pyrrhum, Paulum et Petrum Constantinopolitanos una cum Honorio qui pravis eorum adsertionibus fomentum impendit, pariterque et Theodorum . . . cum omnibus haereticis scriptis atque sequacibus nexu perpetue anathematis devinxerunt, qui unam execrabiliter asserebant voluntatem . . . . propterea quosquos vel quaeque haec sancta (die ersten 6 Konzilien) abjecerunt, simili etiam nos

---

1) Causa, S. 13. Wir fügen zu allem bisherigen hinzu das Resümee, das Rozière gibt (Seite CXLVI): Quel que soit en effet le jugement qu'on porte d'Honorius, qu'on le reconnaisse coupable d'hérésie ou de simple faiblesse, on tombe d'accord que le sixième concile a examiné ses écrits, et que cet examen n'a rencontré d'obstacle, ni de la part des légats ni de la part de Léon II. Or, si les Pères du concile se sont cru le droit d'examiner les écrits d'un successeur de saint Pierre et de les rejeter comme contraire à la tradition apostolique, c'est qu'a leur yeux l'infaillibilité que possède l'Église ne résidait pas dans le siège de Rome, et qu'ils considéraient le souverain pontife lui-même comme sujet à l'erreur. D'un autre côté, si les églises d'Occident et d'Orient ont acceptè leur sentence, si le pape Léon II l'a confirmée, c'est qu'aux yeux des contemporains la compétence du concile était incontestable. Ainsi, faillibilité du souverain pontife et compétence du concile oecuménique pour juger et reformer ses erreurs, telle est la double conséquence qui déconte »de la condemnation d'Honorius«.

2) Das 7. Konzil wird noch nicht erwähnt und der verstorbene Kaiser Konstantin Pogonatus wird im Unterschied von dem längst nicht mehr lebenden Justinian I., den der Verfasser einfach »princeps« nennt, als »princeps noster« bezeichnet (Sickel, Liber diurnus S. 98 und 99 f.).

3) Sickel, a. a. O. S. 93–103.

condemnatione percellimus anathemate, cum suprafatis haereticis Sabellium, Paulum Samosatenum . . .«[1]).

Dies Bekenntnis der Zustimmung zur Verurteilung des Honorius durch das 6. Konzil mußte jeder neugewählte Papst sprechen und es wurde von den nächsten Nachfolgern Leos II. sicher benutzt.

Auf die Stelle »auctores vero — fomentum impendit« richteten die streitenden Parteien ihre Hauptaufmerksamkeit. Die Gegner der Infallibilität[2]) sahen in diesem Passus der Eidesformel eine volle Zustimmung zu dem Spruche der Synode von 680, die Honorius als formalen Häretiker verdammte, indem sie die Worte »qui pravis eorum adsertionibus fomentum impendit« in demselben Sinn übersetzten wie das »confovit« im Briefe Leos II. an die spanischen Bischöfe, nämlich also: »weil dieser den verkehrten Behauptungen der Häretiker Nahrung gab«[3]).

Auf infallibilistischer Seite hielt man diese Worte dagegen nicht für eine Bestätigung der Konzilssentenz, sondern der Verurteilung des Honorius durch Leo II.; und zwar fand man hier denselben Unterschied wie dort zwischen den Urhebern des Monotheletismus und dem Honorius gemacht: »Wir bekennen die Lehre der Väter des 6. ökumenischen Konzils, . . . welche mit beständigem Anathem belegten . . . die Urheber dieser neuen häretischen Lehre, den Sergius, Pyrrhus, Paulus und Petrus von Konstantinopel, und zugleich den Honorius, der ihre verabscheuungswürdige Lehre begünstigt (genährt) hat«[5]).

Wir haben oben[6]) gezeigt, daß Hefele die richtige Deutung des Worts »confovit« in Leos II. Brief gegeben hat, und schließen jetzt hieraus, daß »fomentum impendit« ebenso richtig von ihm aufgefaßt worden ist, nämlich als Ausspruch darüber, daß Honorius die Ketzerei durch seine Hinneigung zu ihr genährt habe. In dem una cum (Honorio) ist eine Separierung des Honorius von den übrigen Häretikern ganz unmöglich. Sonst müßte man auch in dem Text des 8. Konzils eine solche Absonderung des Cyrus Alexandrinus finden, der ebenfalls wie Honorius eingeführt wird »una cum Cyro Alexandrino«[7]).

---

1) Sickel, S. 100; cf. Mirbt, Quellen[3], S. 80.

2) Hefele Causa, S. 14 u. 36, Döllinger, Papstfabeln, S. 138, Rauscher, Observationes, S. 47, Gratry, Brief I, S. 24.

3) Hefele, Causa, S. 14 liest quia statt qui.

4) Pennacchi, S. 242; Schneemann, S. 60; Dechamps, Briefe, S. 119; Guéranger, Deuxième défense contre Gratry, S. 45; Katholik, S. 695; Anonymus, S. 35.

5) Dechamps, l. c. 6) S. 61. 7) Mansi XVI, 181.

Rauscher[1]) hat noch einen zweiten Beweis für diese Auffassung gegeben durch den Hinweis auf die Stelle: »propterea quosquos vel quaeque etc. — percellimus anathemate«[2]). Alle (quosquos), die von den sechs Universalkonzilien verworfen worden sind, werden simili . . . anathemate verurteilt. Wo steht hier etwas davon, Honorius sei dissimili anathemate verworfen? Lies auch, was kurz vorher steht, »cum omnibus haereticis scriptis — asserebant voluntatem«[3]).

Hier werden auch alle häretischen Schriften verdammt, die den Monotheletismus lehren. Sollten da die Schriften des Honorius nicht darunter fallen, dessen Name eben auch genannt ist?

Zwei andere Eidesformeln der Päpste sind uns im Liber diurnus in Formula 83 und 85[4]) überliefert, welche die aus der formula 84 gezogenen Schlüsse der Infallibilitätsgegner bestätigen. Sie sind beide nicht lange nach dem 6. Konzil verfaßt. Beide reden nämlich von ihm als »nuper« geschehen[5]). Nach formula 85 scheint Konstantin sogar noch zu leben, denn es steht bei ihm nicht das Attribut piae memoriae, wie in den beiden anderen Formeln. In Formula 83[6]) bekennt nun der neue Papst . . . quaeque vel quosque condemnaverunt vel abdicaverunt, simili auctoritatis sententia condemnare . . . und im dritten Papsteid schwört er speziell mit Beziehung auf das 6. Konzil: . . . quae suscepit suscipio vel quae abjecit abicio, similiter et quos anathematizavit atque damnavit, anathematizo et damno[7]). In keiner dieser beiden Eidesformeln wird Honorius von den übrigen Häretikern gesondert, sondern mit ihnen anathematisiert als einer von ihnen. Nichts berechtigt dazu, Honorius von den übrigen auszunehmen, deren Namen sämtlich nicht erwähnt sind. Nach Sickel[8]) hängen die drei Formeln Nr. 83, 84 und 85 zusammen und die Aussage der einen wird durch die der anderen verdeutlicht[9]). Wo bleiben nun die Infallibilisten mit ihrer Hypothese?

Die Regensburger Broschüre versuchte[10]) die irrige Hypothese durch den Hinweis auf den Satz des Indiculum Pontificis in formula 84 zu stützen: fidem Christi quam apostoli tradiderunt, apostolorum discipuli docuerunt eorumque suc-

---

1) Observationes, S. 47.

2) anathematis sagt Rauscher irrtümlich statt anathemate.

3) S. 101 Sickel; cf. Friedrichs Anmerkung 34 zum 1. Kapitel des von ihm unter dem Titel »Das Papsttum« neu herausgegebenen »Janus« (S. 325).

4) Sickel, S. 90—93 und 103—110. 5) Sickel, S. 91 und 109,

6) Sickel, S. 92. 7) Sickel, S. 109. 8) Praefatio, S. XXXI.

9) cf. Friedrich, Zur Entstehung des Liber diurnus, Münchn. akadem. Sitzungsberichte, 1890, S. 68. 129. 10) S. 35.

cessores apostolici nostri ac probatissimi praedecessores immutabiliter servaverunt ac defenderunt[1]). Aber dieser Schluß ist übereilt. Wäre hier die absolute Irrtumslosigkeit der römischen Bischöfe in Glaubenssachen als ausnahmslose geschichtliche Tatsache gelehrt, wie die genannte Broschüre behauptet, so wäre freilich eine Verurteilung des Honorius als eines Ketzers in demselben Eide schwer anzunehmen. Aber wozu diese Aussage pressen?[2]) Es ist ganz offenkundig, daß man mit der Möglichkeit rechnet, daß ein Papst häretisch werden könne, wenn es in derselben Eidesformel heißt: Unde et districti anathematis interdictione subicimus, si quis umquam, seu nos sive est alius, qui novum aliquot praesumat contra ejusmodi evangelicam atque apostolicam traditionem et orthodoxae fidei Christianaeque religionis integritatem vel quicquam contrarium amittendo immutari sive subtrahere de integritate fidei nostrae temptaverit vel ausu sacrilego hoc praesumentibus consentire[3]).

Aus alledem ergibt sich die Evidenz der in den Infallibilitätsverhandlungen d. J. 1870 aus dem 2. Papsteid gezogenen Schlüsse, die Hefele in diese Worte faßt: »Hiernach anerkannte bis ins 11. Jahrhundert[4]) jeder neue Papst bei seinem Amtsantritt durch Eidschwur: α) daß ein allgemeines Konzil über den Papst, wenigstens wegen Häresie, richten könne, und β) daß Honorius vom 6. allgemeinen Konzil mit Recht anathematisiert worden sei, weil er die Häresie durch sein Glaubensedikt bestätigte«[5]).

Sehr beachtenswert war, was Rozière über die Stelle des Liber diurnus sagte[6]). Er fand in der formula 84 zwar nur ausgesagt, daß Honorius in Unklugheit und Schwachheit gefehlt habe. Ihm war am wichtigsten, daß der Papsteid über die Frage der Kompetenz des Konzils entscheidend ist. Man könne die Strenge des Konzils mit der Absicht erklären, weiteres Umsichgreifen des Monotheletismus zu verhüten, man könne das Stillschweigen der Legaten ansehen als hervorgegangen aus der Furcht, die Orientalen zu reizen, und man könne die Approbation des Papstes Leo II. durch die Rücksicht auf Friede und

---

1) Sickel, S. 95.

2) cf. Ruckgaber, S. 30: »Wenn man diese Worte nicht unnötig preßt, so widerstreiten sie der Tatsache, daß Honorius in die Irrlehre verfallen, so wenig, als die ganz ähnlichen in dem Briefe des hl. Agatho an den Kaiser. Und gerade die Anathematisierung des Honorius, welche das Schwurformular vorschrieb, begrenzte jenen allgemein gehaltenen Satz.«

3) Sikel, S. 102.

4) Es würde nichts Wesentliches geändert, wenn man annähme, die Formel 84 sei nur bis zum 7. Konzil gebraucht worden, da dieses nicht mehr erwähnt ist. Auf die Zeitdauer kommt es nicht an.

5) Hefele, Causa, S. 14. 15. 6) S. CXLVII f.

Versöhnung verursacht sein lassen. Aber alle diese Gründe seien nicht anwendbar auf den Liber diurnus. Und darum sagt Rozière [1]) wörtlich: Il a été composé au centre même de la puissance pontificale, par la main des archivistes du Saint-Siège, et c'est dans la profession de foi du pontife nouvellement élu, c'est dans cette formule que devait survivre de plusieurs siècles à l'ensemble du receuil et transmettre d'âge en âge la tradition du droit ecclésiastique, qu'il prend soin de constater la suprématie jurisdictionelle du concile!

4. Die Verurteilung des Honorius durch die 7. und 8. Ökumenische Synode.

Als eine äußerst gewichtige Stimme von Zeitgenossen betrachtete man ferner die Worte der 7. und 8. Synode, die das schroffe Verdammungsurteil der sechsten wiederholen [2]). Hefele betont die Tatsache, daß diese »beiden unter dem Vorsitz päpstlicher Legaten gehalten wurden« [3]). »Anathematizamus« sagt das 7. Konzil in der feierlichen Schlußsitzung in dem Glaubensdekret, »Arii vesaniam, Macedonii rabiem . . . Sergii et Honorii et Cyri et Pyrrhi et assectarum eorum unius, imo nequam moris voluntatem« [4]); nachdem es schon vorher also sich geäußert hatte: . . . Deinde quoque et duas voluntates et operationes secundum naturarum proprietatem in Christo praedicamus; quemadmodum Constantinopoli sexta synodus exclamavit, abjiciens *(ἀποκηρύξασα)* Sergium, Honorium, Cyrum, Pyrrhum, Macarium . . . atque istis similia sentientes [5]).

In den Beschlüssen des achten Konzils lauten die fraglichen Worte: Sanctam et universalem synodum suscipientes quae in unius Christi duabus naturis consequenter etiam duas operationes ac totidem voluntates sapienter asseruit . . . Anathematizamus autem Theodorum qui fuit episcopus Pharan, et Sergium, et Pyrrhum et Paulum et Petrum, impios praesules Constantinopolinorum Ecclesiae, atque cum eis Honorium Romae, una cum Cyro Alexandriae, nec non et Macarium Antiochiae . . . qui malae opinionis Apollinarii et Eutychetis ac Severi, impiorum haeresiarcharum dogmata . . . [6]).

Auch Pennacchi [7]) und Dechamps [8]) müssen anerkennen, daß die Worte dieser Synoden einen Beitritt zur Sentenz des 6. Konzils

1) S. CXLVIII.
2) Hefele, S. 14; »Eine Stimme vom Konzil«, S. 17; Quirinus, S. 350; Rauscher, S. 47; Gratry, Brief I, S. 18 ff.; Bemerkungen der Opposition gegen das Infallibilitätsschema bei Friedberg, Sammlung der Aktenstücke, S. 619.
3) S. 14. 4) Mansi XIII, 403; cf. auch Mansi XII, 1124, 1141.
5) Mansi XIII, 378; vgl. 404. 412. 6) Mansi XVI, 181.
7) S. 249–251. 8) Briefe, S. 123 f.

enthalten. Pennacchi meint aber die darin liegende Schwierigkeit dadurch aus der Welt schaffen zu können, daß er die Autorität eines Konzils sich nur auf die speziellen Fragen erstrecken läßt, derentwegen es zusammengerufen worden ist; und das 7. und 8. Konzil sind nach ihm nicht zur Entscheidung über die Honoriusangelegenheit einberufen worden, man habe weder die Briefe des Honorius noch das Urteil von Autoritäten, vor allem nicht der Päpste, aufs neue untersucht.

Dies ist eine Auskunft, die Pennacchi wohl gute Dienste tat, die aber die Gegner nicht zu berücksichtigen brauchten, da es ihnen nur darauf ankam, festzustellen, daß drei Konzilien den Honorius für einen Ketzer hielten.

Zweitens hoben Pennacchi und Dechamps[1]) hervor, daß diese Anathemata nach dem Glaubensbekenntnis der Päpste aufzufassen seien. Pennacchi sagte, die Römischen Bischöfe, die diese Synoden bestätigten, hätten sie niemals bestätigt betreffs der Verdammung des Honorius, da sie ihn ja in der Professio fidei verdammten, »quod pravis haereticorum assertionibus fomentum impendit«.

Halten wir uns das oben[2]) über den Sinn jenes Papsteides Gesagte vor Augen, so ist es überflüssig, diese falsche, übrigens sehr weit hergeholte Argumentation noch besonders zu widerlegen. Die Legaten der Päpste, deren Vorsitz auf diesen Synoden zu erwähnen Hefele sehr wohl tat, stimmten der Verurteilung des Honorius als eines Häretikers zu, ohne ein Wort der Abschwächung, sicher, weil sie eben auch den Honorius für ketzerisch hielten, ebenso wie die übrigen Synodalen, und kein Papst hat sie dementiert.

5. Die Verurteilung des Honorius durch Hadrian II.

In der siebenten Sitzung des 8. Konzils wurde eine Ansprache des Papstes Hadrian II. verlesen, in der er die auf dem 6. Konzil erfolgte Verurteilung des Honorius in nachstehender Weise beleuchtet:

»Quis unquam vestrum — lauten seine Worte — tale quid precor, audivit vel quis hujus modi temeritatis saltem legendo immensitatem invenit? Si quidem Romanum Pontificem de omnium Ecclesiarum praesulibus judicasse legimus; de eo vero quemquam judicasse non legimus. Licet enim Honorio ab Orientalibus post mortem anathema dictum sit sciendum tamen est, quia fuerat super haeresi accusatus, propter quam solam licitum est minoribus majorum suorum motibus resistendi vel

1) cf. Dubl. Rev. 1868, S. 208. 2) S. 65 f.

pravos sensus libere respuendi; quamvis et ibi nec patriarcharum nec ceterorum Antistitum cuipiam de eo quamlibet fas fuerit proferendi sententiam, nisi ejusdem primae Sedis Pontificis consensus praecessisset auctoritas«[1]).

In diesen Worten finden Hefele, Rauscher und Döllinger ein weiteres zeitgenössisches Zeugnis päpstlicher Zustimmung zu der Anathematisierung des Honorius wegen Ketzerei und einen Beweis für die allgemeine These, es könne gegen einen Papst vorgegangen werden, wenn er wegen Häresie angeklagt sei[2]). »Papst Hadrian II. — sagt Hefele[3]) — fand die Verurteilung des Honorius darum für gerecht, weil ja Honorius ,der Häresie wegen angeklagt war, um derentwillen allein es den Niedrigen erlaubt ist, den Anordnungen ihrer Vorgesetzten Widerstand zu leisten'«. Es sei ja ganz allgemeine kirchliche Doktrin auch im Mittelalter, zur Zeit der höchsten Macht des Papsttums gewesen, daß der Papst wegen Häresie, aber nur wegen Häresie, abgesetzt werden könne, und diese Doktrin sei dann auch in das Corpus iur. canon. übergegangen[4]).

Beide eben erwähnten Thesen der Oppositionspartei wurden von den Infallibilisten angegriffen. Pennacchi verlangt von Hefele erst einmal den Beweis, daß Hadrian in den zitierten Worten den Honorius für einen Häretiker gehalten habe, woraus einzig und allein folge, daß er die Verdammung für gerecht hielt. Das sei aber aus den angeführten Worten nicht zu erschließen. Vielmehr habe Hadrian die Sentenz der Orientalen nicht für richtig halten können, die Honorius als Häretiker verurteilt hatten, weil er ja in dem Papsteid, den auch er geschworen, diesen wegen Nachlässigkeit verdammt hatte[5]).

Mir scheint der Wortlaut des Ausspruchs Hadrians deutlich für Hefele's Auffassung zu sprechen. Ist nach Hadrian Häresie das Einzige, weswegen ein Papst bekämpft werden und dessentwegen seine Ansicht verabscheut werden darf, und ist Honorius tatsächlich, nach Ansicht Hadrians, »super haeresi« verurteilt worden, so ist er doch nach seiner Meinung eben auch

---

1) Mansi XVI, 126. 2) Hefele, Causa, S. 14 u. 29; Rauscher, Observationes, S. 48; Döllinger, Papstfabeln, S. 141. 3) Causa, S. 14.

4) Dieser sogenannte Kanon Si papa lautet: »Si Papa suae et fraternae salutis neglegens deprehenditur, inutilis et remissus in operibus suis, et insuper a bono taciturnus quod magis officit sibi, et omnibus, nihilominus innumerabiles populos catervatim secum ducit primo mancipio gehennae, cum ipso plagis multis in aeternum vapulatores, hujus culpas istic redarguere praesumit mortalium nullus: quia cunctos ipse judicaturus a nemine est judicandus, nisi deprehendatur a fide devius . . .« (Decretum Gratiani, pars 1; Dist. XL, cap. VI).

5) S. 283.

als Häretiker verurteilt worden. Und halten wir uns wiederum vor Augen, daß der Papsteid, auf den Pennacchi mit einer recht umständlichen und spitzfindigen Argumentation zurückgreift, durchaus nicht das enthält, was Pennacchi in ihm findet, sondern eine Verwerfung des Honorius als Häretikers, so sinkt des römischen Professors Beweis in sich zusammen.

Noch gekünstelter, um nicht mehr zu sagen, ist Schneemann's Ausflucht gegenüber der erdrückenden Wucht des Beweises von Hefele, wenn er in seiner Broschüre[1]) mit einem Beispiel beweisen möchte, Hadrian habe wohl sagen können, Honorius sei als super haeresi Angeklagter verdammt worden, auch wenn er ihn nur wegen seines Mangels an Wachsamkeit als Teilnehmer an der ihm sonst fremden Sünde der Häresie angesehen habe. »Nehmen wir« — ist sein Gedankengang — »um die Sache durch ein Beispiel aus dem gewöhnlichen Leben klar zu machen, einmal an, mehrere seien vom Gericht verurteilt worden, die einen, weil sie wirklich Diebstahl verübt, die andern, weil sie, obwohl ihr Amt sie zur Wachsamkeit verpflichtete und sie leicht den Diebstahl verhindern konnten, dennoch solches aus ihrer Schuld unterließen; in einem solchen Falle würde man gewiß von allen sagen können, sie wären wegen Diebstahl, nicht aber wegen Mord verurteilt. So auch will Hadrian II. von Honorius sagen, er sei in Sachen der Häresie, nicht aber wegen eines andern kirchlichen Vergehens verurteilt, hatte er auch an dieser des Bannes würdigen Sünde nur durch Mangel an Wachsamkeit teilgenommen«.

Dies Beispiel ist durchaus verkehrt. Eines Hehlers Vergehen würde ein Richter wohl noch als Diebstahl bezeichnen können, aber die Nachlässigkeit und die Schläfrigkeit eines Beamten nie und nimmer. Wir sehen hier, wohin es führt, wenn man durchaus seine Meinung überall bestätigt finden will.

Pennacchi wehrt sich aber auch gegen die zweite These Hefele's, Hadrians Meinung sei es gewesen, es könne gegen einen Papst vorgegangen werden, wenn er wegen Häresie angeklagt sei. Hadrian ziehe im Gegenteil die Kompetenz der Synode zur Verurteilung des Honorius durchaus in Zweifel, wenn er sage: »quamvis et ibi nec patriarcharum, nec ceterorum Antistitum cuipiam de eo quamlibet fas fuerit proferendi sententiam, nisi ejusdem primae sedis praecessisset auctoritas«. Hadrian sage also, die Orientalen hätten den Honorius nicht verurteilen können, wenn nicht der apostolische Stuhl zugestimmt hätte; also halte auch Hadrian nur den Konzilsausspruch für legitim, der ausgehe ab Episcopis conjunctis cum Romae

---

1) S. 62.

Pontifice. Wenn aber Hadrian daneben sage: »propter quam solam (haeresim) licitum est minoribus majorum suorum motibus resistendi, vel pravos sensus libere respuendi« so sei das kein Widerspruch zu der ersten Aussage. In diesem zweiten Satze rede Hadrian allgemein und von den lebenden Päpsten, in dem ersten aber von toten Päpsten (und speziell von Honorius).

Selbst wenn Pennacchis Erklärung vor einer objektiven Kritik bestehen könnte, bliebe zunächst auch dann noch die Ansicht Hadrians bestehen, daß ein Papst Häretiker werden, daß ihm bei Lebzeiten darum Widerstand geleistet und seine Meinung verworfen werden könne. Aber Pennacchi darf auch hier der Vorwurf dogmatischer Befangenheit nicht erspart werden. Wenn man an die Worte des Hadrian mit der Theorie herantritt: »Ohne Zutritt des Papstes keine gültige Konzilssentenz«, so wird man allerdings einen groben Widerspruch in den Worten finden und ihn durch die eben erwähnte Unterscheidung eines Urteils über lebende und eines Urteils über tote Päpste auflösen, von der in dem Texte allerdings nichts zu erkennen ist. Von Honorius als defunctus ist allerdings die Rede in eben dem Satze, in welchem den Niedern ganz allgemein dasRecht, einem häretischen Papst Widerstand zu leisten, zugesprochen wird. Hält man sich aber vor Augen, daß diese Theorie, wie schon bewiesen, unbegründet ist, und daß sich der Satz: »wegen Häresie kann ein Papst verurteilt werden« ohne jede Einschränkung in dem Corpus juris canonici findet, so löst sich die Dissonanz zwischen den beiden Aussprüchen viel einfacher. Es war Hadrian schmerzlich, zugestehen zu müssen, daß man gegen einen Papst, wie z. B. Honorius, in einem bestimmten Falle vorgegangen war, also auch vorgehen dürfe und es war ihm sehr willkommen, hinzufügen zu können, selbst in diesem Falle hätte man nicht so schroff vorgehen dürfen, wenn nicht Agatho seine Zustimmung zur Verwerfung des Honorius gegeben hätte. An dem allgemeinen ersten Satz wurde durch diesen zweiten speziellen nichts geändert. Hefeles und seiner Freunde Verwertung der Worte Hadrians war also völlig korrekt.

6. Die Verurteilung des Honorius durch das Römische Brevier.

In dem Honoriusstreit kämpften Gratry[1]) und Rauscher[2]) endlich noch mit der Waffe des alten römischen Breviers, das bis Anfang des 17. Jahrhunderts gebraucht wurde und für das Fest des heil. Leo eine Lektion bietet, die bald nach dem

1) Brief I, S. 25 ff.; IV, S. 32 ff. 2) Observationes, S. 47.

6. Konzil entstanden und aus dem Liber pontificalis Vita Leonis entlehnt ist[1]). Die Stelle lautet: »In qua synodo (sc. 680/81) condemnati sunt Sergius, Cyrus, Honorius, Pyrrhus, Paulus et Petrus nec non et Macarius cum discipulo suo Stephano, sed et Polychronius et Simon, qui unam voluntatem et operationem in Domino Jesu Christo dixerunt vel praedicaverunt«[2]). Aus dieser Stelle folgerte nun Gratry: »Sie sagt, wie man sieht, ohne Umschweife, daß Honorius, wie die übrigen Genannten durch das 6. Konzil verurteilt wurde, weil er nur Einen Willen und Eine Wirkung in Christo, also die Häresie der Monotheleten gelehrt habe. Das ist unbestreitbar«. Mit harten Worten rügte Gratry die Streichung des Namens des Honorius im neuen Brevier. Er redet von »Fälschungen« und »Betrügereien«[3]).

Gegen Gratry's ersten Brief, der diese Anklage enthielt, erhob sich Dom Guéranger, Abt von Solesmes, in der Broschüre: »Le Pape Honorius et le Bréviaire romain«, (1870, Februar), dessen Ansicht Dechamps in seiner Antwort an Gratry zu seiner eigenen machte und wörtlich wiedergab. Aus Dechamps' Brief schöpfe ich meine Kenntnis von Guérangers Abwehr. Letzterer bestritt, daß man von Fälschung reden könne, da es vor 1568 überhaupt kein offizielles »Breviarium Romanum« gegeben habe[4]), und da ferner Honorius in seinen Briefen offensichtlich orthodox lehre. »Jeder ehrliche Mann würde getan haben, was die Kommission Pius' V. getan, indem sie den Namen Honorius von einer Liste löschte, in die er nicht gehörte«[5]).

Zwar nicht gegen Gratry aber gegen ähnliche Folgerungen, wie sie oben von diesem gezogen waren[6]), wandte sich Pennacchi. Honorius habe nämlich erstens Einen Willen und Eine Wirkungsweise gelehrt und zweitens sei er deshalb verdammt worden. In dem Brevier stehe nur, daß die Väter des Konzils, d. h. die Orientalen, den Papst verdammt hätten, und daß Leo die Synode angenommen hätte. Das erste sei richtig, das zweite aber falsch. Und dieser Ausspruch sei nicht verbindlich, da das Brevier keine Autorität habe, wenn es Falsches rede[7]).

---

1) Es heißt darin: »Sanctam synodum nuper in regia urbe celebratam.«

2) Gratry zitiert im 1. Brief S. 25 diesen Text nach einem Brevier aus dem Jahr 1520, zu Turin gedruckt, das sich in der Bibliothek von Sainte-Geneviève zu Paris unter BB 38 befindet. Der Text, den Pennacchi, S. 243 f., bringt, stimmt, abgesehen von Kleinigkeiten, mit Gratry's Text überein.

3) Brief I, S. 38. 4) Dechamps, Briefe, S. 131.

5) Dechamps, l. c., S. 132. Grisar (W. u. W. Kirchenlexikon [2], Bd. 6, S. 252 f.) will uns glauben machen, der Verfasser habe gar nicht mehr gewußt, wer dieser Honorius gewesen sei. Ich vermisse den Beweis für diese Hypothese.

6) Briefe I, S. 25 f. 7) S. 245 f.

Nun erinnert sich Pennacchi an Leute, die behaupten: »Jedenfalls hätten römische Päpste mehrere Jahrhunderte lang jene Lektion hergesagt, also hätten sie auch an ihre Wahrheit geglaubt«. Wenn dem wirklich so wäre, — meint er — so wäre es von den Päpsten nicht »fides« sondern »credulitas« gewesen, die nur so lange gelte als die Meinung über die Authentizität der Dokumente, denen sie entnommen sind. Es könne übrigens nicht bewiesen werden, daß die Päpste an die Wirklichkeit alles dessen geglaubt hätten, was im Brevier stand, und daher auch nicht, daß Leo II. den Honorius in demselben Sinne wie die Konzilsväter verdammt hätte [1]).

Was Pennacchi hier zuletzt sagt, ist zum Teil schon mit dem früher Gesagten widerlegt und zum Teil so gewunden und trivial, daß es sich selbst richtet. An der Tatsache, daß die Verdammung des Papstes im Brevier steht, änderten seine Ausflüchte nichts.

Somit ergibt sich, daß drei ökumenische Synoden, die 6., 7. und 8., ferner die Päpste Leo II. und Hadrian II. sowie der Papsteid des Liber diurnus und das alte Römische Brevier den Honorius als Ketzer verurteilt haben. Die Niederlage der Infallibilitätspartei im Streit um die Verdammung des Honorius ist also offenkundig.

1) Pennacchi, S. 246 u. 247; cf. auch Margerie, S. 60.

Viertes Kapitel.

Streit über den Charakter der Briefe des Honorius als Kathedralerlasse

1. Streit über die Briefe an sich.

Wir haben bisher eine wichtige Position der Infallibilisten außer acht gelassen. Ihre Gegner verfochten nämlich die ihrer ganzen Argumentation zu Grunde liegende These, Honorius habe als Papst ex cathedra eine Häresie gelehrt und sei als ex cathedra entscheidender Papst verurteilt worden [1]). Diese These wurde auch auf der gegnerischen Seite als die wichtigste angesehen, z. B. von Dechamps [2]), der sagt: »Das ist der Hauptpunkt der Kontroverse, den man vergeblich verrücken will«. Man opponierte ihr mit der Behauptung, Honorius habe weder eine Kathedralentscheidung erlassen noch sei er wegen einer solchen verdammt worden. »Da er« (Honorius) »die monotheletische Frage nicht durch eine definitio ex cathedra entscheiden wollte, so folgt gar nichts gegen die Unfehlbarkeit des Papstes, auch wenn man die Orthodoxie des Honorius leugnen zu müssen glaubt«. So sprach sich schon Schneemann [3]) aus, dem sich alle Verteidiger des Honorius während des Vatikanischen Konzils m. W. außer Pennacchi angeschlossen [4]).

Man hatte schon seit längerer Zeit über die integrierenden Bestandteile einer Definitio ex cathedra gestritten. Eine völlige Einigung war aber noch nicht erzielt. Gratry [5]) sagt darüber: »Welches waren damals die Bedingungen, unter welchen ange-

1) Hefele, Causa, S. 1, 12, 14. 2) Briefe, S. 107. 3) S. 63.

4) So Dechamps a. a. O. speziell mit Bezug auf Gratrys Vorwurf, das Konzil habe den ex cathedra entscheidenden Papst verdammt, und allgemein der Artikel: Das ökumenische Konzil: Stimmen aus Maria Laach, Neue Folge IV: Das Konzil und die Freiheit der Wissenschaft, 1869, S. 86, wo es heißt: »Daß der Fall des Honorius, wie immer er gelöst werde, schon deshalb nichts für unsere Frage entscheidet, weil keine päpstliche Definition vorliegt . . . bedarf keiner Ausführung«.

5) Brief III, S. 9 f.

nommen werden mußte, daß ex cathedra gesprochen worden sei? Welches sind die Bedingungen heutzutage? Kennt man zwei Theologen, welche über diesen Punkt völlig unter sich einig wären? Über die Aussprüche ex cathedra zu reden, das wollen wir aufschieben, bis wir wissen, was das Wort ex cathedra zu bedeuten hat«. Friedrich spricht von 25 verschiedenen Ansichten über die Erfordernisse einer »kathedratischen« Entscheidung, die von der Theologie aufgestellt seien [1]). Auf Seiten der Unfehlbarkeitsfreunde war aber zuletzt doch eine leidliche Einigung über mehrere Erfordernisse einer Kathedralentscheidung zustande gekommen, die sich auf drei Hauptpunkte zurückführen lassen: 1. Das Subjekt der Unfehlbarkeit betreffend wurde gelehrt, daß der Papst nicht als Privatperson, sondern als öffentliche Person reden müsse, oder, wie die Vatikanische Constitutio dogmatica de ecclesia cap. 4 sagt »omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens« [2]). 2. Über das Objekt der Unfehlbarkeit lehrte man, daß der Papst ex cathedra rede, »cum . . . doctrinam de fide vel moribus . . . definit« [3]). 3. galt als zu einer Unfehlbarkeitserklärung gehörig, daß der Papst »pro suprema sua auctoritate« d. h. mit höchster Autorität, die Gehorsam fordern kann, eine Lehre »ab universa ecclesia tenendam« definiert. [4]) Außer den genannten Hauptkriterien sind in der Honoriusdebatte auch einige andere benutzt worden, die wir später noch berücksichtigen müssen.

Diese Maßstäbe legten die Infallibilisten nun an die Honoriusfrage an. a) Dechamps zitierte Liguoris Ansicht wörtlich, der sagte, Honorius habe »nur als Privatmann« geschrieben, »da diese Briefe des Papstes keine Rundschreiben, sondern nur Privatbriefe waren, in welchen er nicht als Papst und oberster Lehrer der Kirche eine Entscheidung erließ« [5]). Friedhoff äußerte sich [6]) ähnlich: »Honorius will in seinen Briefen nur auf die Anfrage eines Bischofs antworten. Als Oberhaupt der Kirche zu sprechen oder auch nur öffentlich als Theologe seine Meinung abzugeben, fällt ihm nicht ein.«

Pennacchi bewies demgegenüber, daß Honorius nicht als Privatperson, sondern als Träger des Prinzipats über die katholische Kirche geschrieben habe [7]). Sergius könne sich in einer

---

1) Quirinus, S. 352. 2) Coll. Lac. VII, 487; cf. Mirbt, Quellen [3], S. 367.
3) Coll. Lac. l. c.; cf. Mirbt, a. a. O.
4) Coll. Lac. l. c.; cf. Mirbt, a. a. O. — Die Anerkennung dieser drei Punkte findet sich auch bei Hergenröther, Antijanus, S. 37, und Margerie, S. 42, Anm. 1.
5) Briefe, S. 84. 6) S. 8.
7) S. 169—176. — Abgesehen von der Behauptung Pennacchis, Honorius habe ex cathedra gelehrt und sei wegen einer Kathedralenscheidung verurteilt worden, schließen sich Grisar (Wetzer u. Welte, K. L., S. 240 ff.) und

Sache, die den Frieden der orientalischen Kirche bedrohte, nicht an den Papst als Privatperson gewandt haben, sondern nur als an den Inhaber des »Primats der Jurisdiktion über die ganze Kirche«[1]). Unglaublich sei es, daß Sergius die Frage durch eine Privatperson habe unterdrücken wollen, die er mit seiner Patriarchengewalt nicht dämpfen konnte. Ja, Sergius bitte ausdrücklich um Verbesserung einer etwa falschen Äußerung[2]). Rauscher schreibt: »Behaupten, Honorius habe jene Briefe als Privatperson geschrieben, heißt der Geschichte unkundig sein oder Unkenntnis derselben vorspiegeln«[3]), und derselbe Autor fügt zu den Argumenten der anderen noch die Erinnerung hinzu, daß Honorius sich des Ernstes der Handlung wohl bewußt gewesen sein müsse, weil er dem damals in Rom eines hohen Gelehrtenrufes sich erfreuenden Abt Johannes Symponus die Abfassung des Briefes übertrug[4]).

b) Daß Honorius als Papst geredet habe, gab man infallibilistischerseits nun doch meist gern zu, ja die Dublin Review[5]) warf Renouf eine Verdrehung der Frage vor. Selbstverständlich sei der Papst nicht als Privatperson gefragt worden. Schneemann[6]) sagte: »Der Papst wird tausendmal als Papst gefragt und antwortet ebenso oft als Papst, ohne auch nur eine einzige definitio ex cathedra zu geben.« Und Wilmers führte ergänzend aus: »Ein Anderes ist es, Honorius habe als Papst geantwortet, ein Anderes, Honorius habe mit der vollen Autorität des Papstes etwas in Glaubenssachen entschieden«[7]). Wir stehen damit bei dem zweiten Erfordernis einer Kathedralentscheidung, welches dem an erster Stelle genannten erst Bestimmtheit verleiht, nämlich daß eine solche Entscheidung eine doctrina de fide vel moribus zum Gegenstand haben muß. Das Vorhandensein dieses Erfordernisses wurde von den Infallibilisten für die Honoriusbriefe in Abrede gestellt, da sie keine dogmatischen Schreiben, sondern ausschließlich disziplinär interessiert seien[8]), nur geschrieben »regendi et gubernandi

Granderath (Geschichte des Vatikanischen Konzils [an den einschlägigen Stellen, besonders des 3. Bandes]) den Ausführungen Pennacchis über die Honoriusfrage im wesentlichen an. Friedrich stellt sich in seiner »Geschichte des vatikanischen Konzils« in dieser Frage auf denselben Standpunkt, den er 1870 an der Seite Döllingers einnahm (siehe die einschlägigen Steilen, hauptsächlich im 2. und 3. Band).

1) S. 170.

2) S. 171 f. — Ähnlich äußerten sich Rozière S. CXL, Renouf, S. 19, »Eine Stimme vom Konzil«, S. 16, und Reinkens (Über die päpstliche Unfehlbarkeit in »Stimmen aus der katholischen Kirche«, 1870, S. 476), die alle damit argumentierten, daß Sergius sich gewiß nicht an den Privatgelehrten Honorius gewendet habe.

3) S. 43. 4) S. 44. 5) 1868, S. 209. 6) S. 34. 7) S. 71.

8) Dublin Review, 1868, S. 214.

Ecclesiam«[1]). Sie geböten nur Stillschweigen und zwar über Ausdrücke[2]). Und wenn auch die Honoriusbriefe dogmatische Schreiben wären, so wären sie deshalb noch keine Kathedralerlasse. Dechamps sagt: »Es handelt sich gar nicht darum, ob diese Briefe eine dogmatische Frage behandeln, es handelt sich vielmehr darum, ob sie dieselbe entscheiden«[3]). Eine Glaubensentscheidung besteht nämlich nach ihm darin, daß der Papst »jene von Christus ihm verliehene Autorität« übt und »endgültig bezüglich einer geoffenbarten Wahrheit den katholischen Glauben feststellt«[4]). Die Briefe des Papstes Honorius enthalten aber nach Dechamps eine solche Glaubensentscheidung keineswegs; er legt dar, daß Honorius »vielmehr gerade dadurch gefehlt hat, daß er (wie er ja selbst sagt) gegenüber einer Neuerung, deren Gift ihm der schlaue Patriarch von Constantinopel verheimlicht hatte, nichts definiert«[5]). Ja man behauptet noch mehr, nämlich: Honorius wollte auch gar nicht definieren, wie er ausdrücklich selbst sagt. »Sergius bat den Papst, nichts zu definieren und der Papst antwortete ihm: ‚Wenn einige auch von einer oder zwei Willenstätigkeiten sprechen, so ist es darum doch noch nicht notwendig, ein Dogma der Kirche daraus zu machen‘. Und ferner: ‚Wir dürfen weder eine noch zwei Willenstätigkeiten bekennen und lehren: non nos oportet unam vel duas operationes definientes praedicare‘«[6]). Das sind die Worte von Dechamps[7]).

Punkt für Punkt wurde diese Position von der Gegenseite widerlegt. Es ist ihre allgemeine Ansicht, von Maret ausdrücklich in der Schrift »Das allgemeine Konzil und der religiöse Friede«[8]) ausgesprochen, in den Briefen des Honorius handle es sich allerdings um Glaubenssachen. Hefele[9]) und

---

1) Dublin Review, 1868, S. 209.

2) Wilmers, S. 72; Schneemann, S. 35; Dechamps, Briefe, S. 112 f.; Margerie, S. 42; Dublin Review, 1870, S. 398.

3) S. 106. 4) S. 107.

5) a. a. O. S. 9. — Honorius entscheidet nichts — behauptet auch der Regensburger Anonymus. Jene Stelle, wo Honorius allerdings sagt: »Unam voluntatem fatemur D. n. J. Chr.« hat nach ihm einen ganz anderen Sinn als den in der Monotheletensache strittigen (S. 9). Vergleiche Guérangers Ansicht (S. 45), es liege keine »decision doctrinale« vor und Margerie's Wort: Honorius »n'a défini aucun dogma« (S. 55), er hat keinen Glaubenssatz positiv proponiert.

6) Mansi XI, 582.

7) Briefe, S. 106. Es sind zu vergleichen auch Dechamps, L'infallibilité etc., S. 68; Anonymus, S. 8; Wieser, S. 58 f.; Castroplanio, S. 65; Monumenta, S. 16 Notula 19, und »Das ökumenische Konzil. Stimmen aus Maria Laach. Neue Folge VIII«: Das Konzil und der Neugallikanismus: Die neugallikanische Theorie von Mgr. Maret, S. 83.

8) Band I, S. 212. 9) Causa, S. 8.

Renouf[1]) weisen auf das Wort des Honorius hin: Ceterum quantum ad dogma ecclesiasticum pertinet etc.[2]). Und zwar enthielten die Briefe eine positive Lehre. »Aber ist das nicht positiv: Wir bekennen einen Willen unseres Herrn Jesus Christus« — fragt Hefele[3]), wozu Maret hinzufügt, Honorius habe ganz bestimmt gelehrt, »man sollte bei der Verkündigung der Lehre den Ausdruck von einer oder zwei Willensäußerungen weglassen. . . . Es sei eine Verkehrtheit, zu folgern, daß, weil zwei Naturen in Christus sind, auch zwei Willensäußerungen in ihm seien«[4]). Der Behauptung, in den Briefen werde nur Stillschweigen geboten, stellte Maret entgegen, von einer provisorischen Entscheidung, die sich auf das Gebot des Stillschweigens beschränke, sei nicht die Rede. »Nein, die Briefe des Honorius lassen die Frage nicht in der Schwebe, sondern lösen dieselbe in einem für den Irrtum günstigen Sinne«[5]).

Wie half man sich aber gegenüber der Einrede, Honorius selbst sage in dem zweiten Briefe: Wir dürfen nicht entscheiden und verkündigen, ob eine oder zwei Willensäußerungen in Christo sind? Maret fragt entrüstet und zwar mit vollem Rechte: Wie denn? Ist denn das nicht eine negative Definition? eine Definition, welche die Wahrheit aufhebt?[6]) Renouf aber traf in das Schwarze, indem er ausführte: Honorius sei gar nicht gefragt worden: Gibt's eine oder zwei Operationes? sondern Sergius habe gelehrt, es gehe über den Glauben der Kirche, wenn man Ein oder zwei Operationes definiere oder predige. Und Honorius habe genau das definiert, was Sergius behauptete, nämlich, daß die Frage von ein oder zwei Operationes nicht zur Provinz des Glaubens gehöre[7]). Ja ausdrücklich rede Honorius auch von Entscheidung: »These things . . . . we have decided« *(συνείδομεν)*[8]). Dieser Ausdruck sei ein Wort höchster Autorität im Griechischen jener Periode[9]). Tatsächlich kommt es in solch autoritativem Sinn auch in der Verurteilungssentenz des 6. Konzils über Honorius vor: »simulque anathematizari praevidimus *(συνείδομεν)* et Honorium etc.«[10])

c) Aber Honorius hat nicht nur in einer dogmatischen Angelegenheit entschieden, sondern auch pro suprema sua auctoritate etwas mit der Erwartung des Gehorsams als Glaubenssatz vorgeschrieben. Damit sind wir bei dem dritten Kriterium einer Kathedralentscheidung angelangt. Nach Maret »befiehlt« der Papst den Häretikern, »in der Verkündigung

---

1) S. 21. 2) Mansi XI, 579. 3) Causa, S. 27 f.
4) Bd. I, S. 212. — Willensäußerungen = Energieen = Operationes.
5) a. a. O. S. 213. 6) a. a. O. S. 212. 7) S. 23 f. 8) Mansi XI, 579.
9) S. 22. 10) Mansi XI, 555.

ihrer falschen Lehre fortzufahren«[1]). Hefele führt zur Erhärtung seines Satzes, daß Honorius seine These »vorgeschrieben« habe, die Worte an: »Das werdet auch ihr, meine Brüder, mit uns verkündigen ... und wir ermahnen euch (hortantes vos), daß ihr die neue Sprechweise von einer oder zwei Energien fliehend u. s. f.«[2]) Danach läßt er auch die noch deutlichere Stelle im zweiten Briefe folgen: »Was das kirchliche Dogma angeht, und was wir festzuhalten und zu lehren verpflichtet sind, (Quantum ad dogma ecclesiasticum pertinet, quae tenere vel praedicare debemus) ... so dürfen wir nicht ein oder zwei Energien bei dem Mittler ... definieren«[3]). Und Pennacchi geht mit Hefele Hand in Hand[4]).

Um den aus den angeführten Worten sich ergebenden Konsequenzen zu entgehen, suchte man auf infallibilistischer Seite die Worte abzuschwächen: »Die Briefe waren nicht obligatorisch für die Kirche« ... »Honorius mahnt und bittet bloß (hortantes)« sagte der Regensburger Anonymus[5]), dem die Monumenta quaedam sekundierten: »Hortari, insinuare, instruere, non sunt idem ac praecipere et poenis sancire[6]). Honorius habe von Sophronius doch nicht absolute innere Zustimmung, sondern nur äußerliche Übereinstimmung gefordert, er sei vollkommen zufrieden gewesen mit des Sophronius Versprechen, nichts von zwei Operationes sagen zu wollen, wenn auch Cyrus von einer Operatio schweige. Mit dieser Überlegung half sich die Dublin Review[7]) in der Schwierigkeit. Der Regensburger Anonymus fügte noch hinzu: »Einen verklausulierten Gehorsam in Entscheidungen des Glaubens, die ex cathedra erlassen werden, kennen die Päpste nicht; Honorius aber stellt sich zufrieden mit diesem bedingten Gehorsam des Sophronius[8]).

Was für eine feine Distinktion war das wieder! Sie macht dem Scharfsinn ihrer Erfinder alle Ehre, aber Wortklauberei bleibt sie dennoch. Hinsichtlich derartiger Ausflüchte gilt Ruckgabers Besorgnis, »daß die Regensburger Broschüre auch die Ermahnungen der heiligen Schrift nicht alle als wirkliche Willensmeinungen unseres höchsten Herrn und Gesetzgebers anerkennt«. Ich finde auch ebensowenig wie Ruckgaber die Forderung eines verklausulierten Gehorsams in den Briefen des Honorius. »Instruximus .... ne praedicare innitatur« stellt der Papst als strickte Order auf. Und mit der den Gesandten

---

1) Das allgem. Konzil, Bd. I, S. 212. — Ähnlich drückt sich Reinkens aus in »Stimmen aus der katholischen Kirche«, 1870, S. 476.

2) Mansi XI, 543. 3) Mansi XI, 579; Causa, S. 28 4) S. 174.

5) S. 10. 6) S. 18, Note 28. 7) 1868, S. 214.

8) S. 10. — Ghilardus (Orsi folgend) hegte über die ganze letzte Frage dieselben Ansichten (S. 63. 67) wie die eben zitierten Autoren.

des Sophronius auferlegten Forderung eines bedingten Gehorsams »bindet« Honorius »sich keineswegs für den Fall, daß der Patriarch von Jerusalem die Zusage seiner Gesandten nicht erfüllen werde«[1]).

d) Aber jedenfalls ist die These von Honorius nicht der ganzen Kirche vorgeschrieben worden. Die Briefe waren nur an Sergius gerichtet[2]). So lesen wir bei den Verteidigern der Infallibilität[3]). »Ich weiß nicht« — hatte Hefele[4]) auf solche Behauptungen geantwortet, speziell gegen Margerie — »ob die ganz formelle Adressierung an die Gesamtkirche bei einem Spruche ex cathedra absolut nötig sei (in diesem Falle wäre auch das berühmte Schreiben Leo's I. an Flavian nicht ex cathedra erlassen)«. Der Regensburger Anonymus gab mit Rücksicht auf Leos Brief zu, daß die Adresse allein noch nicht entscheidend sei. Aber »bei solchen Briefen an Privatpersonen« sei es »Sache derjenigen, welche die Behauptung aufstellen, daß sie an die ganze Kirche gerichtet seien, den Beweis dafür zu erbringen«[5]).

Versuchte man diesen Beweis nicht? Doch. Die Broschüre »Eine Stimme vom Konzil«[6]) erinnerte daran, daß der Brief nicht nur von Sergius, sondern auch in Konstantinopel, Ägypten, Jerusalem, wo Sophronius Patriarch war, ja selbst in Rom beachtet werden sollte; denn Honorius sage: »Dies werdet auch ihr, mein Bruder, mit uns verkündigen, wie wir es einmütig mit Euch verkündigen«[7]). Aber den Kulminationspunkt dieser Beweisführung erreichte Maret, der sich also aussprach: »Sie« (sc. die Briefe) »waren direkt an die drei großen Patriarchen des Orients, indirekt an die ganze Kirche gerichtet; denn die Entscheidungen hinsichtlich des Glaubens sind ihrem Wesen nach allgemein«[8]). Hierzu gehörte auch Gratrys Wort[9]): »Was als Glaubenslehre zu gelten hat für eine Kirche, für eine einzige Seele, das ist Dogma für die Gesamtkirche«[10]).

Wenn die Honoriusbriefe an die ganze Kirche gerichtet gewesen wären — warf man ein — so wären sie doch verbreitet worden. Das geschah aber nicht. Die Schreiben »lagen 40 Jahre lang in einem Archiv in Konstantinopel verborgen«[11]). Ghilardus[12]) und auch schon die Dublin Review[13]) beriefen sich

1) cf. zu dieser ganzen Kritik, Ruckgaber, S. 85. 2) Anonymus, S. 9.
3) Margerie, S. 43 u. 50; Dechamps, Briefe, S. 112, wo Worte Guérangers benutzt worden sind; Dechamps, Die Unfehlbarkeit des Papstes, S. 68; Dublin Review, 1870, S. 395 f. u. s. f.
4) Causa, S. 28. 5) S. 9. 6) S. 16 f.
7) Mansi XI, 543. 8) Bd. I, S. 212. 9) Brief III, S. 10.
10) Ähnlich Hefele, Causa, S. 28.
11) Anonymus, S. 10; cf. Ghilardus, S. 68.
12) S. 59 u. 68. 13) 1868, S. 211.

auf Kardinal Orsis Ansicht, als apostolisch anzusehende Briefe seien an die Patriarchen oder Primate oder Metropolitane gesandt worden, damit diese ihren Inhalt den übrigen Bischöfen mitteilten. Meistens hätten auch die Bischöfe derartige Briefe unterschrieben. Von alldem finde man bei den Honoriusbriefen nichts. Renouf zeigte demgegenüber, daß auch Leos Brief an Flavian nicht die Publikation befehle und doch sicher ex cathedra sei[1]). Der Verteidiger der Unfehlbarkeit in Dublin Review wollte das nicht gelten lassen[2]). Die Frage sei nicht, ob der Brief solch einen Befehl enthalte, sondern ob der Papst solch einen Befehl gebe. Baronius habe aber ausdrücklich erklärt, daß Leos Brief durch ihn enzyklikal erlassen worden sei zu dem Zweck, daß er in der Kirche bekannt werden möchte. Und Leo habe seinen Legaten über das Konzil von Chalcedon gesagt, daß die ganze Kirche seinen Brief annehme. Auch nach Ghilardus kann man den Brief Leos nicht als Gegenbeweis heranziehen, da schon aus dem Titel hervorgehe, daß er zur Publizierung bestimmt sei. Der Titel laute nämlich: »Epistolae circularis sive synodicae«[3]). Renouf fand aber auch, abgesehen von seinem Exkurs auf Leos Brief, in dem Schreiben des Honorius selbst den Wunsch einer Publikation durch die Stelle des zweiten Fragmentes des zweiten Briefes ausgesprochen: »Et quidem quantum ad instruendam notitiam ambigentium, sanctissimae fraternitati vestrae, per eam insinuandam praevidimus«[4]), deren wichtigste Worte er übersetzt »for the instruction of these in perplexity«.

Da es auch nach infallibilistischer Ansicht nicht auf bestimmte Formeln ankommen soll, so sehen wir auch hier die Wahrheit auf Seiten der Unfehlbarkeitsgegner, zumal wenn uns die Mahnung des Honorius an Sergius am Schlusse des ersten Briefes vor Augen steht: »Haec fraternitas vestra — praedicet«. Wenn Sergius die Ansicht des Papstes verkünden soll, so muß er selbstverständlich die Kirche mit ihren Bischöfen veranlassen, sich nach dem Briefe des Honorius zu richten.

e) Endlich gab man als letzten hauptsächlichen Gegengrund gegen das Vorliegen einer Kathedralentscheidung in den Honoriusbriefen an, was wiederum schon Orsi in »De Romani Pontificis auctoritate« bemerkt hatte, Honorius habe eine Sitte jener Zeit außer Acht gelassen. Die derzeitigen Päpste hätten die Gewohnheit gehabt, bei feierlichen Erlassen eine förmliche Beratung mit dem römischen Klerus oder mit einer Synode von italienischen Bischöfen vorherzuschicken[5]). Die Bestätigung dafür fand man

1) S. 24. 2) 1868, S. 211. 3) S. 68. 4) Mansi XI, 579.
5) Dublin Review, 1868, S. 212; Ghilardus, S. 58 u. 63; Anonymus, S. 9; Wieser, S. 59.

in dem Handeln von Innocenz und Zosimus gegen Pelagius und Cölestius, von Cölestin gegen Nestorius, von Leo gegen Eutyches und ferner in dem Vorgehen der zeitgenössischen Päpste, Johanns IV., Theodors, Martins und Agathos[1]). Es sollte mit diesem eben erwähnten Kriterium nicht gesagt werden, daß es keine Definition ex cathedra ohne Befragen einer Synode gebe, sondern man wollte wie Orsi nur behaupten: Damals war es Sitte der Päpste, vor Entscheidungen eine Synode zu befragen. Und für die damalige Zeit war das Fehlen einer solchen Befragung ein Beweis, daß der betreffende Papst nicht ex cathedra entscheiden wollte[2]). — Pennacchi behauptete dem gegenüber gerade mit großer Sicherheit, daß der erste Honoriusbrief offiziell von einer römischen Synode geschrieben worden sei[3]) und suchte dies aus dem »Tomus ad Marinum« des Maximus zu beweisen, der den Abt Anastasius sagen läßt: diu se multumque cum magnae illic ecclesiae sacratissimis viris sermonem contulisse, eius quam ad Sergium scripserant, epistolae gratia. Diese sacratissimi viri seien eben die römische Synode gewesen, die Honorius in wichtigen Angelegenheiten befragte[4]). Diese Beweisführung ist mir doch zu prekär und unwahrscheinlich, als daß man mit ihr operieren dürfte.

Maret half sich anders als Pennacchi gegen das Bedenken, Honorius habe kein Konzil versammelt und nicht kompetente Männer zu Rate gezogen. Er rekurrierte nämlich auf Bellarmins[5]) Prinzip, »demgemäß, sobald ein Papst in feierlicher Weise eine dogmatische Entscheidung trifft, man schon im Voraus versichert ist, daß er alle Vorschriften der apostolischen Klugheit beobachtet habe«[6]). Marets Ansicht kann zwar vor vorurteilsfreiem Denken nicht bestehen, stellt sie doch einen Circulus vitiosus dar, aber vom römisch-katholischen Standpunkt aus ist sie nicht zu widerlegen. Noch Simar hat den Satz aufgestellt: »Die Bürgschaft dafür, daß die notwendigen Bedingungen bei einer Lehrentscheidung erfüllt seien, liegt mithin in der Tatsache einer solchen Lehrentscheidung selbst. Wir wissen, daß sie unter der Leitung des heiligen Geistes und auf ordnungsmäßigem Wege zu Stande kam, sobald wir sie als eine wirk-

1) Dublin Review, 1868, S. 212.
2) Dublin Review, 1868, S. 213. — Auch die Vatikanische Constitutio dogmatica de ecclesia Christi, cap. 4, enthält dies Kriterium nicht.
3) S. 172.
4) S. 113. — Der Text bei Mansi X, 689 lautet: qui asserens, quod multum sermonem moverit ad sacratissimos magnae illius ecclesiae viros, propter epistolam quae ab eo fuerat ad Sergium scripta etc. Siehe schon Kapitel II, meiner Abhandlung!
5) »De romano Pontif., lib. IV, cap. II.
6) Bd. I, S. 214.

liche und legitime Entscheidung des von Gott gesetzten Lehramtes erkennen«[1]). Jedenfalls war synodale Beratung zu einem feierlichen Erlaß für die damalige Zeit nicht unbedingt erforderlich; denn Leos Brief an Flavian ist auch ohne eine solche geschrieben worden[2]), und wir verstehen es, daß die die Gegner der Vatikanischen Lehre sich durch diesen Teil der Beweisführung nicht irre machen ließen.

f) Vereinzelt sah man als weiteres Ingredienz einer unfehlbaren Glaubensentscheidung die Anathematisierung der Häretiker an[3]). Welche Schriftsteller hiermit in den Infallibilitätsverhandlungen kurz vor dem Konzil und während seines Verlaufs zum Schutze des Honorius operiert haben, habe ich nicht ausfindig machen können. Jedoch sind mir zwei Bestreiter dieser Theologen bekannt, Renouf und Maret, von denen ersterer erklärt, daß Anatheme nur gegen hartnäckige Häretiker gerichtet würden, Sergius aber mit Honorius übereinstimme und die Boten des Sophronius zur Unterdrückung der Formeln ihre Zustimmung gäben[4]). Maret erinnert an die Entscheidung des sogenannten Apostelkonzils[5]), das auch kein Anathem enthalte und, wenn ein solches unerläßlich wäre, ebenfalls keine dogmatische Entscheidung sein könne[6]). Dieser Gedanke ist einleuchtend.

2. Streit über den Charakter der Briefe des Honorius als Kathedralerlasse in den Verurteilungssentenzen.

Der Kampf um den Charakter der Honoriusbriefe als Kathedralentscheidungen wurde nun aber nicht nur auf Grund der in den Briefen selbst liegenden Aussagen geführt, sondern man stritt auch darüber, ob die uns bereits bekannten Verurteilungssentenzen die Schreiben als Kathedralerlasse werteten oder nicht. Beiden Parteien war die Voraussetzung gemeinsam, daß ein Konzil nicht irren könne. Danach wie das Konzil geurteilt habe, müsse man die Briefe ansehen. Die einen[7]) entnahmen aus den Konzilsakten, daß die Briefe als Kathedralentscheidungen verurteilt worden seien, die andern[8]) erklärten eine solche Annahme für völlig undenkbar. Und selbst abgesehen davon, ob das Konzil die richtige oder falsche Ansicht

1) Lehrbuch der Dogmatik, 2. Aufl., 1887, S. 631.
2) cf. Ruckgaber, S. 84. 3) Das Vatikanum hat sie nicht gefordert.
4) S. 25. 5) Apostelgesch. 15.
6) Das allg. Konz. u. d. relig. Friede, 1. Bd., S. 214.
7) Maret, Das allg. Konz. u. d. relig. Friede, Bd. I, S. 212; Gratry, Brief I, S. 33; Rozière, S, CXXIV; auch Pennacchi, S. 175 f.
8) Dublin Review, 1870, S. 396, und Ghilardus, S. 64.

hierüber aussprach, erschien es den Gegnern der Unfehlbarkeit von hoher Wichtigkeit zu sein, daß es die von ihm verurteilten Briefe als feierliche Erlasse ansah; denn damit dünkte ihnen bewiesen zu sein, daß es auch die feierlichen Erlasse des römischen Bischofs für dem Irrtum ausgesetzt hielt. Das ist die These Hefeles [1]), seiner Freunde und auch Pennacchis.

Wie fundierten sie diese ihre These? Folgendermaßen: Als Privatperson kann Honorius von dem Konzil und den folgenden Päpsten nicht verurteilt worden sein; denn diese verurteilten ihn als Träger des Universalepiskopates [2]). Sie nannten ihn ausdrücklich den »papa antiquae Romae« [3]). Hier stoßen wir aber wieder auf die Behauptung der Infallibilisten betreffs des zweiten Kriteriums eines Kathedralerlasses, seiner Eigenschaft als einer dogmatischen Entscheidung. Das Konzil — sagt die Dublin Review [4]) — hat die Schreiben des Honorius weder »Definitionen« noch »Konstitutionen« oder auch »dogmatische Briefe« genannt, wenn es von ihnen besonders spricht (when spoken of by themselves). In der 13. Sitzung ist von den Briefen des Sergius als von »dogmaticae epistolae« die Rede, von dem Brief des Papstes nur als von einer »epistola« [5]). So hatte sich die Dublin Review schon 1868 [6]) geäußert. Ihr folgte jetzt Ghilardus [7]). Nur an einer Stelle der 12. Sitzung hält letzterer einen Zweifel für möglich, wo es heißt: Opportet ad nos afferri regesta, ac dogmatica scripta, quae exposita sunt a Sergio quondam Patriarcha huius regiae urbis, sive ad Honorium, vel Cyrum, vel Sophronium, aut etiam ad alias personas; seu ab Honorio ad Sergium facta super praesenti dogmatica quaestione [8]). Doch sei man auch hier nicht gezwungen, das »dogmatica« auf die Schriften des Honorius zu beziehen [9]). Es ist nun aber trotz Ghilardus ganz klar, daß das »dogmatica« auch die Honoriusschreiben angeht, was Rozière auf gegnerischer Seite richtig sah [10]). Aber ebenso erkannte man hier die falsche Auslegung der Stelle in der 13. Sitzung. Pennacchi [11]) und Rozière [12]) fanden mit »dogmaticas epistolas« auch die Briefe des Papstes bezeichnet. Der Text lautet nämlich vollständig: Retractantes dogmaticas epistolas, quae tamquam a Sergio . . . scriptae sunt tam ad Cyrum . . . quam ad Honorium, quondam Papam antiquae Romae, similiter autem et epistolam ab illo, id est Honorio rescriptam ad eundem Sergium, hasque invenientes

1) Causa, S. 11 f. 2) Pennacchi, S. 176 und 248.
3) Mansi XI, 554 und 555; Reinkens, Stimmen aus der katholischen Kirche, 1870, Bd. II: »Über die päpstliche Unfehlbarkeit«, S. 477.
4) S. 396. 5) Mansi XI, 554. 6) S. 206 f. 7) S. 64.
8) Mansi XI, 543. 9) S. 66. 10) S. CXL, Anm. 201. 11) S. 180.
12) S. CXL, Anm. 201.

omnino alienas existere ab apostolicis dogmatibus[1]). Noch zwei Stellen zogen Rozière[2]) und Gratry[3]) heran, nämlich die Worte: »Quae a supra dictis personis dogmatice scripta sunt«[4]) und »Exemplaria dogmaticarum epistolarum«[5]). Beide Male seien die Honoriusbriefe mitgemeint. Nach einer einfachen Vorführung der Ansichten der Unfehlbarkeitsgegner, wie ich sie eben geboten habe, und nach dem früher über das Konzil Gesagten ist es überflüssig, etwas zur Beurteilung hinzuzufügen. Das Konzil — so fahren die Bestreiter der Infallibilität fort — hat nicht nur die Briefe für dogmatische gehalten, sondern es nennt sogar den Honorius *ἀσεβῆ κυρώσαντα δόγματα*[6]). *Κυροῦν* heiße aber cum auctoritate decernere, legitime rem transigere, ut demum ratum sit quod actum fuerit[7]).

Diese Gründe sind klar und einleuchtend. Aber die Infallibilisten ließen sich dadurch nicht in ihrer Ansicht wankend machen, sondern beriefen sich wieder auf Agathos Schreiben an die Synode, das lehre: »Das strahlende Licht des Glaubens, das von den heiligen Aposteln Petrus und Paulus allmählich durch deren Nachfolger bis zu unserer Niedrigkeit gelangt ist, hat sich rein und makellos bewahrt, ist nie durch eine Häresie verdunkelt, nie durch einen Irrtum befleckt worden«[8]). Eine Synode, welche diese Worte zu ihren eigenen gemacht habe, könne doch nicht den Honorius zu gleicher Zeit verurteilt haben, weil er eine Häresie ex cathedra lehrte[9]). Die Antwort der Gegner auf diese Gedankenreihe haben wir bereits S. 42 f. dargestellt und als begründet anerkannt.

Auch in den Briefen Leos II. und den Anathemen der 7. und 8. allgemeinen Synode über Honorius erblickten Hefele[10]) und seine Mitstreiter[11]) Verurteilung eines ex cathedra lehrenden Papstes. Den ausdrücklichen Gegenbeweis haben sich die Gegner meist erlassen und konnten sich ihn auch erlassen, da ihre — allerdings völlig unbegründete, und oben S. 58 ff. schon widerlegte — Ansicht, wie wir sahen, dahin ging, hier werde überall Honorius nur wegen einer falschen Disziplinarmaßregel verurteilt, nicht wegen einer Glaubensdefinition, bei der er allein ex cathedra reden könne[12]).

---

1) Mansi XI, 554. 2) l. c. 3) Brief I, S. 33 f. 4) Mansi XI, 558.

5) Mansi XI, 578.

6) Mansi XI, 556; Renouf, S. 23; Reinkens, Stimmen aus der katholischen Kirche, 1870, Bd. II, S. 477.

7) Renouf, l. c. 8) Mansi XI, 287.

9) Dechamps, Briefe, S. 125; Das ökum. Konz: Stimmen aus Maria-Laach, VIII: Das Konzil u. d. Neugallik., S. 84.

10) Causa, S. 12—15. 11) z. B. Reinkens, a. a. O., S. 477.

12) In diesem Sinne hat sich unter den mir zugänglichen Schriften nur der Artikel in Dublin Review von 1868 (S. 207) besonders ausgesprochen.

Als letzter Gegengrund gegen die ganze spitzfindige Behauptung, Honorius habe weder ex cathedra gelehrt, noch sei er als Kathedrallehrer verdammt worden, erscheint nun noch Pennacchis unbestreitbare Behauptung, weder dem Sergius, der sich an Honorius wandte, noch irgend einem Katholiken jener Zeit sei die Unterscheidung zwischen dem Papst als Privatperson und dem Papst als Pontifex bekannt gewesen[1]). Und damit ist diesem Forscher die ganze Frage entschieden. Nach den Gedanken des Sergius und der katholischen Zeitgenossen des Papstes sei zu entscheiden und damit sei klar, daß Honorius gedacht sei als der, welcher »totius catholici orbis episcopatum« führte[2]). Pennacchi konnte als Infallibilist über diesen Punkt so frei und richtig urteilen, weil er von der Orthodoxie der Honoriusbriefe überzeugt war und die Anatheme des Konzils von 680 nur den Orientalen und nicht dem ganzen ökumenischen Konzil zuschrieb[3]).

---

1) S. 172 und 176. — Daß der Unterschied zwischen einem kathedralen Ausspruch und einem gewöhnlichen Erlaß des Papstes jener Zeit und später unbekannt war, geht aus Formula 85 des Liber diurnus (Sickel, S. 109) hervor: »profitemur etiam nos secundum illa quae a praedecessoribus meis statuta sunt, numquam aliquod novi contra catholicam atque othodoxam fidem suscepturos vel talia temerarie praesumentibus, si oportunum fuerit etiam mori, dei gratia nos corrob(or)ante, quomodo (Rozière gibt »quoquomodo«) consensum praebeturos«. Wird es hier für möglich gehalten, daß ein Papst »quomodo« = »in irgend einer Weise« denen beipflichten kann, die etwas gegen die Orthodoxie unternehmen, dann kann er dasselbe auch in einer Kathedralentscheidung (cf. Friedrich, Geschichte des Vatikan. Konzils, II, S. 124).

2) S. 172. — cf. Schulte, 1871, Die Stellung der Konzilien, Päpste und Bischöfe, S. 179: »ob Seine Heiligkeit ex cathedra spricht oder nicht, von welcher Distinktion die Kirche durch vierzehnhundert Jahre unbestreitbar keine Vorstellung gehabt hat.«

3) Die letzte über den Honoriusfall erschienene Broschüre, die Chapmans von 1907, hält auch die Honoriusbriefe nicht für Kathedralentscheidungen; denn: »The Vatican decision explains ex cathedra to mean: Cum [Papa] omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit. In this case not even the first condition is certainly fulfilled, for Honorius addressed Sergius alone, and it is by no means evident that he intended his letter to be published as a decree. Further, he does not appeal, as Popes habitually appealed on solemn occasions, to his apostolic authority, to the promise to Peter, to the tradition of his Church. Lastly, he neither defines nor condemns, utters no anathema or warning, but merely approves a policy of silence« (S. 16, Anm. 1). Und auch von Agatho und dem 6. Konzil weiß Chapman: »Neither the Pope nor the Council consider that Honorius had compromised the purity of Roman tradition, for he had never claimed to represent it. Therefore just as to-day we judge the letters of Pope Honorius by the Vatican definition, and deny them to be ex cathedra, because they do not define any doctrine and impose it upon the whole Church, so the Christians of the 7th century judged the same letters by the custom of their own day, and saw that they did not claim what papal letters were wont to

Zum Schluß sollen noch zwei sehr wichtige Bemerkungen allgemeiner Art von Hefele und Friedrich einen Platz finden.

Hefele glaubte, daß wenn die Infallibilisten zugäben, Honorius sei als Privatmann häretisch geworden, ihre infallibilistische Position eigentlich verloren sei; denn »wenn es möglich ist, daß ein Papst überhaupt häretisch wird, warum sollte es nicht auch möglich sein, daß er seine häretische Meinung auch ex cathedra dociere? Er hält sie ja gewiß für die katholische! Denn wir setzen doch nicht den bösen Willen (mala voluntas) bei ihm voraus«[1]) Hefeles Ansicht, der wir selbstverständlich beipflichten, wurde dennoch angefochten. Man hielt ihr entgegen, die dem Petrus gegebene Verheißung der Unfehlbarkeit beseitige »rein menschliche Schlüsse, die den übernatürlichen Standpunkt aus dem Gesichte verlieren«. Christus werde »wohl zu verhüten wissen, daß der persönlich fehlbare Papst, da wo er als Lehrer der Kirche ex cathedra spricht, in einen Irrtum falle«[2]).

Die uns interessierende Bemerkung Friedrichs findet sich im Bonner Theologischen Literaturblatt von 1870[3]). Hergenröther hatte sich Hagemanns Wort angeeignet: »Mehr als eine Pflichtvergessenheit, als eine moralische Mitschuld am Monotheletismus, die mit dem Anathem bestraft wird, kann man nicht herauspressen«[4]). Dazu sagte Friedrich: »Ein Papst, der fähig ist, sich der Ausbreitung einer Häresie in der Kirche mitschuldig zu machen, der die Kirche möglicherweise häretisch werden lassen und dazu sogar mitwirken kann, soll infallibel sein!« .... »Daß bei einer solchen Möglichkeit oder einem solchen Faktum noch die Unterscheidung von doctor universalis ecclesiae und doctor privatus bestehen kann, ist mir wenigstens unbegreiflich, wenn nicht gesagt werden will: alle Fehltritte der Päpste, wenn

---

claim, viz., to speak with the mouth of Peter, in the name of Roman tradition« (S. 109 f.). Diese Überzeugung hat Chapman, weil das Konzil den Brief Agathos mit den starken Ausdrücken über die Irrtumslosigkeit des römischen Stuhles annahm (S. 95 ff.). Überhaupt benutzte Chapman den Honoriusfall dazu, zwar nicht die Infallibilitätsdefinition des Vatikanum in ihrer Vollendung, aber doch starke Ansätze dazu im 7. Jahrhundert nachzuweisen (S. 9 f.). Und so kann er sagen: »In realty, as the history will appear from the original documents, there is no difficulty at all« (S. 9). Tatsache ist, daß man dem römischen Bischof im 7. Jahrhundert schon eine Autorität für die Lehre zuweist und dieser selbst sie noch stärker für sich fordert. Aber keine historische Kunst wird die »difficulty« der Honoriusfrage für die Unfehlbarkeit so einfach lösen, da nicht bewiesen werden kann, daß in jener Zeit die Unterscheidung zwischen einem ex cathedra und nicht ex cathedra lehrenden Papste bekannt war.

1) Causa, S. 14, Anm. *.

2) So sprach sich der Anonymus von Regensburg aus, S. 23, Anm. 4, und ähnlich Wilmers, S. 80. 3) S. 413.

4) Antijanus, S. 53; cf. Hagemann, Theol. Litbl., 1869, S. 77.

sie auch der ganzen Kirche zum Nachteile gewesen, plenitudini ecclesiae erroris scandala suscitant, sind nur solche des doctor privatus«. Hergenröther erklärte nach dem Konzil diese Worte Friedrichs für eine Entstellung des Dogmas, denn der Papst sei nicht infallibel, wenn er verfahre, wie Honorius verfuhr [1]). Gewiß nicht, nach römisch-infallibilistischer Auffassung. Aber was nützt der Kirche ein Papst, der einmal unfehlbar ist und ein andermal als Privatmann die Kirche in Irrtümer hineinstürzt! Und deshalb hätte Friedrichs Einwurf Gehör verdient.

Indem wir uns auf den Standpunkt der Kämpfenden stellten und die in dem Streit herangezogenen Merkmale einer kathedratischen Entscheidung und ihre Anwendung auf die Honoriusfrage Revue passieren ließen, mußten wir denen den Sieg zusprechen, die in den Honoriusbriefen Kathedralentscheidungen sahen und sie als solche verurteilt fanden [2]). Überhaupt gewinnt man den Eindruck, daß niemand sich die Mühe gegeben hätte, diese Ansicht zu bekämpfen, wenn die Orthodoxie des Honorius evident gewesen wäre und wenn man nicht nach einer neuen Hintertür hätte suchen müssen, um den Angriffen gegen die Infallibilität zu entgehen.

Meine Arbeit verfolgt einen rein historischen Zweck und soll keine Streitschrift gegen die römisch-katholische Kirche sein. Aber indem wir den gewundenen Gedankengängen der Unfehl-

1) Katholische Kirche und christlicher Staat. Freiburg, 1872, S. 941, Anmerk. 23.

2) Mirbt (R E [3] XX, S. 470, Art.: Vatikanisches Konzil) sagt: »Da ferner der einzelne Papst nicht dagegen gesichert ist, als Privatmann dem Irrtum, oder sogar der Sünde der Häresie zu verfallen (Ph. Hergenröthers Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts, 2. Aufl., herausgeg. v. J. Hollweck, Freiburg im Breisgau, 1905, S. 267), es aber an einem Organ der Kirche fehlt, einen solchen Defekt festzustellen oder den betreffenden Papst wider seinen Willen zu entfernen, so kann der Fall eintreten, daß der als Individuum in Glaubenssachen irrende Papst unter dem Einfluß dieses Irrtums sich des höchsten Lehramts bedienen will, aber in dessen Handhabung trotzdem nicht dem Irrtum verfallen kann, d. h. es ist anzunehmen, daß in einem solchen Falle — und die Geschichte (z. B. Honorius I.) zeigt die Berechtigung, ihn als möglich zu setzen — die Ausübung des Lehramts in Wahrheit nicht stattfindet. Dieser Schluß ist zu ziehen, weil eben das Lehramt die Verheißung der Irrtumslosigkeit hat. Daraus ergibt sich aber, daß der als Privatmann irrende Papst auch in seiner amtlichen Tätigkeit dem Irrtum unterlag, als er glaubte, das Lehramt ausüben zu können. Die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes eröffnet daher den Ausblick auf recht komplizierte Verhältnisse, vor denen man sich nur retten kann durch den — Glauben, daß tatsächlich Päpste nicht geirrt haben und nicht irren können.«

barkeitsfreunde folgen mußten, wurde es uns manchmal schwer, keine Satire zu schreiben, oder den Ausdruck heller Entrüstung zurückzuhalten. Denn die Behandlungsart der Honoriusfrage auf dem Vatikanischen Konzil beweist, wie sehr die jesuitisch-scholastische Methode die Wissenschaft der römisch-katholischen Kirche beherrscht und ruiniert. Man scheute sich nicht, mit dem Wort des Erzbischofs Manning von Westminster: »Das Dogma muß die Geschichte besiegen«[1]) vollen Ernst zu machen. Wenn irgend etwas, so ist der Honoriusfall und seine Behandlung seitens der Infallibilisten geeignet, unbefangen Urteilenden die Augen über den Charakter der modernen Papst-Kirche zu öffnen.

---

1) Friedrich, III, S. 948.

Lebenslauf.

Ich wurde am 30. September 1877 zu Treysa, als Sohn des Landwirts und Kaufmanns Eckhardt Plannet und dessen Ehefrau Wilhelmine, geb. Friaut geboren. Bis zum Eintritt in die Untertertia, besuchte ich die Volksschule meiner Heimatstadt, von Ostern 1890 an das Königliche Gymnasium in Hersfeld und bezog, nachdem ich Ostern 1896 von dort mit dem Zeugnis der Reife entlassen war, die Universität Marburg zum Studium der Theologie. Ein Semester studierte ich an der Universität Berlin, hauptsächlich Geschichte, um dann wieder nach Marburg zum Studium der Theologie zurückzukehren. Wegen Krankheit mußte ich von Ostern 1899 ab drei Semester und noch einmal von Herbst 1901 ab zwei Semester aussetzen. Meine theologischen Lehrer waren in Marburg die Herren Professoren D. Dr. Achelis, Graf Baudissin, Budde, Herrmann, Jülicher, Mirbt, Joh. Weiß und Lic. Dr. Kraetzschmar, in Berlin Gunkel; von der philosophischen Fakultät in Marburg Dr. Dr. Kühnemann, Köster, Natorp, in Berlin Dr. Dr. Delbrück und Sternfeld. Im Juni 1903 legte ich vor der theologischen Fakultät zu Marburg die erste theologische Prüfung ab, das Tentamen vor dem Herrn Generalsuperintendenten D. Lohr in Kassel. Nach einem zweijährigen Aufenthalt in dem von dem Herrn Studiendirektor D. Klingender geleiteten Predigerseminar zu Hofgeismar bestand ich die zweite theologische Prüfung vor dem Kasseler Konsistorium im Oktober 1905. Hierauf war ich ein Jahr lang Gehülfe des Herrn Pfarrer Gerlach in Großenenglis, ein zweites Jahr Gehülfe des Herrn Pfarrer Mörschel in Kassel-Oberneustadt, danach von Herbst 1907 bis Ostern 1909 selbständiger Hilfspfarrer in Großalmerode. Zwei und ein halbes Jahr war ich am Predigerseminar in Hofgeismar als Inspektor tätig und bin am 15. Oktober 1911 als zweiter Pfarrer an die reformierte Stadt- und Universitätskirche zu Marburg versetzt.

Allen meinen hochverehrten Lehrern, vor allem dem Herrn Geheimen Konsistorialrat Professor D. Mirbt, der mich auf die Behandlung des vorliegenden Themas hingewiesen und mir in freundlicher Weise mit Rat und Tat beigestanden hat, sage ich hiermit meinen herzlichsten Dank.

